

أبو بكر بن العربي المعافري

خزانة العلوم وصلة المغرب بالمشرق



دراسات وبحوث في معالم سيرته وجوانب نبوغه
ومناحي تأثيره في الثقافة والعلوم بالمغرب والأندلس

تنسيق

أ.د. عبد القادر بِطَّار

أ.د. عبد الله التَّوْراتي

السِّفْرُ الثَّاني



أبو بكر بن العربي المعافري
خزانةُ العلوم وصِلَةُ المغرب بالمشرق

أعمال الندوة العلمية الدولية

التي نظمتها رئاسة جامعة محمَّد الأوَّل بتعاون مع المجلس العلمي المحلّي لوجدة

ومختبر مناهج العلوم في الحضارة الإسلامية وتجديد التراث بكلية الآداب والعلوم الإنسانية

وذلك بمناسبة مرور تسعمائة سنة على وفاة الإمام أبي بكر بن العربي المعافري

يومي الثلاثاء والأربعاء 13- 14 ربيع الثاني 1444هـ الموافق لـ 8 - 9 نونبر 2022م

بمركز الندوات في كلية الطب والصيدلة بوجدة

تنسيق

أ.د. عبد القادر بِطَار أ.د. عبد الله التَّوْراتي

السِّفْرُ الثاني

- الكتاب: أبو بكر بن العربي المعافري خزانة العلوم وصلة المغرب بالمشرق.
- تنسيق: أ.د. عبد القادر بطار/ أ.د. عبد الله التوراتي.
- الطبعة الأولى: 1443هـ/2022م.
- الأفكار الواردة في بحوث الندوة تعبر عن آراء المشاركين.

- الناشر: جامعة محمد الأول بوجدة.
- الطبع: مطبعة وراقة بلال-فاس/المملكة المغربية.
- الهاتف/الفاكس: 0535618603
- رقم الإيداع القانوني: 2022MO4464
- ردمـــــــك:8-620-40-9920-978




بسم الله الرحمن الرحيم

المَشْرَعُ الرابع:
مسائل الكلام في تراث أبي بكر بن العربي

إشكالية التَّلقي للخطاب الكلامي

– محاولة لرفع الشكوك عن رواية ابن العربي لموقف الجويني من صفة العلم الإلهي–

عبد المجيد الصغيّر

جامعة محمد الخامس، الرباط

مقدمة:

نود أن نشير في البداية إلى أنّ حديثنا عن هذا الموضوع له علاقة مباشرة بإشكاليتين اثنتين، إشكالية التّلقي والفهم والتقييم لأقوال ومقالات ومذاهب المخالفين، وهي الإشكالية التي امتلأت بها خاصة المصنفات الكلامية بأحكامها الغليظة أحياناً والدائرة بين دعاوى التبديع والتكفير والإلزام، وذلك ما اعترف به أبو الحسن الأشعري في مستهل كتابه **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** حينما صرّح بأنه رأى «الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات ويصنّفون في النّحل والديانات، مِن بين مقصِّر فيما يحكيه، وغالطٍ فيما يذكره من قول مخالفيه؛ ومِن بين متعمّد للكذب في الحكاية إرادةَ التشنيع على من يخالفه؛ ومن بين تاركٍ للتقصي في روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين؛ ومن بين من يضيف إلى قول مخالفيه ما يظن أن الحجّة تلزمهم به. وليس هذا سبيل الربّانيين ولا سبيل الفطناء المميزين...»[1]!

تلك هي الإشكالية الأولى، إشكالية التّلقي والاستيعاب لنصوص المخالف؛ أما مفاد ثاني الإشكاليتين فيدور حولا وجوب الإنتباه إلى أهمية السياقات التاريخية والشواهد المباشرة وغير المباشرة التي من شأن الوقوف عليها أن تلقي أضواء كاشفة على أسباب نشأة كبرى المواقف

---

(1) الأشعري، أبو الحسن، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط 2، 1362، ج 1، ص. 33 [تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد].

والاختيارات الكلامية والفلسفية والفكرية عامة. ولعل نشأة ما بات يُعرف بمشكلة القول **بنفي الصفات** في تاريخ علم الكلام من القضايا الدالة في رأينا على وجوب استحضار تلك السياقات التاريخية التي كانت وراء طرح المشكلة في المصنفات الكلامية. وذلك ما سيحاول التنبيه عليه بحثنا هذا حول إشكالية التلقي للخطاب الكلامي:

1 – منذ حوالي ربع قرن كنّا قد بيّنا في بحث لنا طبيعة العلاقة التي نسجتها ظرفية القرن الخامس الهجري بين القاضي أبي بكر ابن العربي والإمام ابن أبي حامد الغزالي[1]، وأوضحنا هناك أنه رغم التقدير الكبير الذي يكنّه ابن العربي لشيخه ابن أبي حامد الغزالي، فقد ظل ابن العربي مع ذلك محتفظاً باستقلاليته الفكرية مبقياً على مسافة بينه وبين شيخه الكبير، مكّنته من تقييم تراثه وتقديم رؤية نقدية لبعض آرائه الصّوفية الإشراقية تحديداً، علاوة على كون ابن العربي لم يكن أقل من شيخه خوضاً في تجارب حيّة مع ما ابتلى به العالم الإسلامي إذ ذاك من تعدّد مِللٍ ونِحل، ومن صراعات عقدية وأخطار عسكرية؛ إذ لم يكن ابن العربي في ذلك مجرد ناقل للأخبار أو مؤول لآراء القدامى أو قارئ لنصوصهم، بقدر ما كان منخرطاً فعلياً في تجارب إنسانية جعلت من بعض آثاره الفكرية **شهادة حية على العصر**...

بيد أن الأمر يختلف بخصوص الإشكالية التي نودّ طرحها اليوم مع قاضينا الإشبيلي ألا وهي طبيعة تلقيه هو أيضاً وفهمه وتأويله لرأي من آراء شيخ شيخه ألا وهو إمام الحرمين الجويني (474هـ) حول مسألة العلم الإلهي، وتحديداً حول علم الله بالجزئيات، وهو الأمر الذي يندرج بطبيعته ضمن مشكلة التوثيق والتلقي والفهم والتأويل.

---

(1) أنظر بحثنا المنشور في أعمال الندوة التي نظمتها كلية آداب الرباط سنة 1988 في الذكرى المأوية التاسعة لوفاة الغزالي بعنوان «البعد السياسي في نقد ابن العربي لتصوف الغزالي»، ص. 173-193؛ ضمن: **أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره**، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 9، 1988.

غير أننا نودّ أن نؤكد هنا أنه كي نعالج فهم ابن العربي لرأى الإمام الجويني حول صفة العلم الإلهي ربما يجدر بنا العودة قليلاً إلى الوراء كي نضع هذه الإشكالية في إطارها التاريخي العام الذي من شأنه أن يوضح لنا طبيعة هذه الإشكالية **وكيفية حضورها في الفكر الإسلامي** وتعامل مفكري الإسلام معها، قبل أن نعرّج على الرأي المشاع لإمام الحرمين المروى في بعض كتب علم الكلام وكيفية تلقى ابن العربي خاصة لهذا الرأي، وصولاً إلى المعنى الحقيقي الذي نعتقد أنه المقصود من نصوص الجويني حول الموضوع، خلافاً لبعض المتلقين قدامى ومعاصرين لهذه النصوص ذاتها.

2 – وهكذا ولأجل إدراكٍ أوضح لذلك الهاجس الذي كان وراء تنديد العديد من مفكري الإسلام، فقهاء وعلماء كلام، بما وصفوه «بنفي الصفات» كتهمة موجهة أولاً إلى جهم بن صفوان (128هـ) ثم إلى المعتزلة ثم إلى تيارات صوفية، كما تصدح بذلك كتب علم الكلام وخاصة جلّ أعمال تقي الدين بن تيمية (729هـ) نقول: لأجل استيعاب هذه المواقف الكلامية من اللازم الإنتباه إلى المعطيات التاريخية التي نوّهنا بها أعلاه والدالة هنا على احتمال إطّلاع أوائل مفكري الإسلام، وخاصة منهم ابن تيمية الحراني – وقد كانت بلدته الأصلية حرّان موطناً للصائبة وللعديد من التيارات الفلسفية الغنوصية القديمة – أقول هناك احتمال اطلاع هؤلاء المفكرين على مختلف المواقف الفلسفية القديمة من مشكلة الألوهية وتحديداً من إشكالية العلاقة بين الله والعالم وإمكانية أو استحالة التعرف الإنساني على صفات الذات الإلهية كما طرحها في الفكر اليوناني القديم أرسطو (322 ق.م) وخاصة كما حدّدها فيما بعد بعض فلاسفة الأفلاطونية المحدثة وعلى رأسهم أفلوطين (270م) وقبله الفيلسوف اليهودي فيلون الإسكندري (بعد 54م) وبمعيتهما مختلف التيارات الغنوصية المنتشرة في العصر الهيلينيستي قبل مجيء الإسلام. وسؤالنا الواجب طرحه الآن: ما مضمون ما قد يكون تسرب إلى المسلمين من ذلك التراث اليوناني وخاصة في العصر الهيلينيستي بخصوص مشكلة الصفات الإلهية ووقع النظر فيه وتقييمه من طرف المتكلمين والفقهاء؟

فلقد انتشرت في المصنفات الفلسفية القديمة تلك المقولة الأرسطية الشهيرة في وصف الإله بأنه «المحرك الذي لا يتحرك» قاصداً بها صاحبها تصحيح نزعة التشبيه الغليظ الذي عُرف لدى اليونان وكرّسته أساطيرهم المعروفة، بينما مال أرسطو إلى القول بأن الإله، بخلاف صورته في تلط الأساطير، يجب أن يتنزّه عن كل أشكال وطبائع "الهيولا" التي يتشكل منها هذا العالم الخاضع للحركة والتحول والفساد والذي تجرى عليه شتى أنواع النقص؛ بينما وجب اعتبار الإله مطلق الكمال، هذا الكمال الذي يجعله **يتنزّه عن أيّ اتصال** من أيّ نوع كان بذلك العالم الناقص، سواء عن طريق الإرادة أو **عن طريق العلم والمعرفة**؛ لأن كل إرادة اتصال من طرف الإله بهذا العالم الناقص من شأنها أن تحدث نقصاً في ذاته أيضاً. نعم**!** إن العالم يتجه إلى الإله شوقاً وطلباً للكمال الذي ينقصه، وذلك معنى كونه "يتحرك" بينما الإلهي غني عن ذلك فلا يتحرك ولا يطلب ولا يهتم بغير ذاته...

وحيث ذلك وجب التنبيه إلى أن جوهر الفكر الغنوصي الذي هيمن على المرحلة الهيلينيستية قائم بالأساس على مفهوم **السقوط** الذي يقضي بضرورة وجود **وسائط** أو عقولاً **تفصل فصلاً مطلقاً بين الإله والعالم** وبالتبعية بين الإله والإنسان؛ وبالتالي فلا مطمع في القول بإمكانية اتصال أو تعرف هذا الإنسان (الذي ينتمي إلى عالم الفساد، عالم الهيولى والمادة) على الله. وبحسب فيلون الإسكندري فإن ذلك الفصل المطلق بين الله والإنسان يقضي بأن هذا الأخير **لا يملك أن يتعرف على الإله أو يصفه بصفة** عدا صفة الوجود؛ لا يعدوها إلى أية صفة أخرى غيرها[1]... ثم يأتي أفلوطين كأوضح مثال للفكر التلفيقي وأشهر ممثل للغنوص بعد نهاية عصر الفلسفة اليونانية وبداية العصر الهيلينيستي، وانطلاقاً من مبدإ غنوصيّ يميِّز تمييزاً مطلقاً بين عالم الثبات وعالم الكون والفساد واعتباره العالم نقصاً وسقوطاً يستحيل صدوره مباشرة عن الإله، فقد وجب **نفي كل صلة مباشرة بين الإله والعالم**، وبالتالي وجب اعتبار الإله وحدة مطلقة وذلك ما جعل أفلوطين ينتهي إلى القول بنفي كل صلة بين الإله والعالم، وذلك ما حمله تبعاً لذلك على

---

(1) بدوي، عبد الرحمن، **خريف الفكر اليوناني**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط 3، 1959، ص. 95.

إنكار أن يكون للإله صفة، **فالله هو الكائن الذي لا صفة له**؛ وحيث أنه الغني المكتفي بذاته فليس يجوز أن يوصف أو يُنعت أو يُدرَك. وعليه فالذات الإلهية غير قابلة للإدراك أو الاتصال الإنساني. ومن ثَمّ جاءت **استحالة وصفها بصفات معنوية كالقدرة والإرادة والعلم والحياة**، لأن مثل هذه الصفات دالة على قابلية الإنقسام، لكونها صفات تركيبية وليست بسيطة. وفي ضوء هذا الاستنتاج يشدد أفلوطين على أهمية المقولة الأرسطية حول الإله الواحد بأنه «المحرك الذي لا يتحرك» إذ هو مكتف بذاته ولا اتصال مباشر بينه وبين غيره من العوالم الناقصة. ومن ثَمّ وجب تفسير علاقة الله بالعالم عن طريق وسائط متناقصة الكمال بطريق الفيض وصدور غير مباشر بواسطة **عقول مدبِّرة** لما تحتها من عوالم...[1].

النتيجة إذن مع أفلوطين ومع كل الفكر التلفيقي الهيلينيستي، أنه انطلاقاً من مفهوم "السقوط" بات من المستحيل إثبات أية معرفة إنسانية إيجابية تُنعت بها الذات الإلهية بواسطة الإدراك العقلي الراجع إلى هذا العالم، عالم التحول والفساد؛ ويبقى الوجدان أو الذوق أو الإشراق السبيل الوحيد أمام الإنسان للتجرد من ذلك العالم والانطلاق شوقاً نحو الاتحاد بأصله الذي صدر عنه أول مرة... [2] . ويبدو أن هذا النفي المطلق للتعرف على صفات الذات الإلهية عند أفلوطين هو الذي حمله على الإشادة بتلك الأصنام أو الأنصاب التي رآها في بلاد بابل والتي اعتبرت عند أصحابها أصناماً "عقلية" شريفة ترمز إلى تلك الأجرام الفلكية التي تنوب عن الإله في تدبير العالم...[3].

---

(1) نفسه، ص. 129-145؛ أنظر أيضاً برتراند راسل، **حكمة الغرب**، الكويت، عالم المعرفة، يونيو 2009، ج 1، ص. 206-209 [ترجمة فؤاد زكريا].

(2) بدوي، عبد الرحمن، **خريف الفكر اليوناني**، نفس المعطيات؛ أيضاً لنفس المؤلف **أفلوطين عند العرب**، القاهرة: دار النهضة العربية، 1966، الفصل 24 من "أوتولوجيا أفلوطين"، ص. 218، ص. 238-239.

(3) **أفلوطين عند العرب**، ص. 227.

3 – تاريخياً ليس هناك شك في أن المسلمين قد تمكنوا منذ القرن الهجري الثاني من الإطلاع على هذا النوع من التراث الفلسفي الهيلينيستي، خاصة حينما اختلطت عليهم نصوص أفلوطين الملقب عندهم "بالشيخ اليوناني" بنصوص "أفلاطون الإلهي" فنسبوها إلى هذا الأخير وصاروا يوفقون بينها وبين فلسفة المعلم الأول أرسطو كما ظن ذلك الفارابي (339 هـ)، وذلك ما زاد من حضور تلك الآراء والأقوال الفلسفية الغنوصية والهيلينيستية بين المسلمين... وهذا الذي أكده بَحَّاثَة التراث الفلسفي في الإسلام، عبد الرحمن بدوي (2002) بقوله: إن أثر أفلوطين «في الفكر الإسلامي عامة لا يقل عن أثر أرسطو، بل **يزيد عليه في تشعبه**، إذ شمل الفلسفة **والمذاهب الدينية** ذوات النزعات الروحية الغنوصية وتغلغل في ضمائر المفكرين المسلمين بطريقة لا شعورية كانت أعمق نفوذاً من ذلك المذهب المنطقي الجاف الظاهري الذي كان لأرسطوطاليس»[1].
ولم تخطئ عين الشهرستاني (548 هـ) في كتابه **مصارعة الفلاسفة**، وهو يتابع مقالات الفلاسفة في الإسلام، حين لاحظ حضور هذا التأثير الأفلوطيني على نظرية ابن سينا (427 هـ) في كون "الأول" لا يعلم إلا ذاته فقط، حيث قال: «أبصر كيف ارتقى درجة العلم من الجزئي إلى الكلي ثم إلى **العقل الأول** ثم إلى ذات **واجب الوجود**. وهذا بعينه مذهب قدماء الفلاسفة: إن العقل الأول **يعقِل ذاته فقط**، وإنما يعقل العقلُ الأول وما بعده من الموجودات **على اللزوم**، فلا **يعقل الكليات** من حيث أنها كليات، لأنه يتكرر بتكريرها، **ولا الجزئيات** من حيث هي جزئيات لأنه يتغير بتغيرها. وعلمه أعلى من أن يكون كلياً أو جزئياً...»[2].

ولعل من تداعيات هذه الآراء الفلسفية والغنوصية حول العلم الإلهي ما انتشر خاصة بين فلاسفة الإسلام أنه ما دام الله لا يعلم ولا يتصل مباشرة بالعالم المحسوس، وهو عالم جزئيات،

---

(1) بدوي، عبد الرحمن، **أفلوطين عند العرب**، ص. 2.

(2) الشهرستاني، محمد، **مصارعة الفلاسفة**، القاهرة: ط 1، 1976، ص. 88-89 [تحقيق سهير محمد مختار].

وجب أن يوكل تدبير هذا العالم إلى الأجرام والأفلاك السماوية "العاقلة" الشريفة، كما سبق وصرح بذلك أفلوطين وغيره من الفلاسفة بمن فيهم أرسطو وشارحه الكبير ابن رشد الحفيد[1]!.

4 – بعد هذه الإشارة السريعة إلى السياق التاريخي حول حضور ذلك النوع من التراث الفلسفي داخل الوسط الإسلامي، يجدر أن نطرح السؤال الأساس: ماذا يمكن أن يترتب عن القول بعدم علم الله بالجزئيات داخل بنية الإسلام نفسه، وأيّ موقف كان من المتوقع اتخاذه من طرف مفكري الإسلام، فقهاء ومتكلمين، من مثل تلك الآراء الفلسفية حول الذات الإلهية وصفاتها؟ ليس هناك شك في أن مفكري الإسلام أدركوا أن هذه الآراء الفلسفية والغنوصية حول موضوع الألوهية بوجه عام وحول إشكالية صفات الذات الإلهية تحديداً تنطوي على هدمٍ تام لمشروع الإسلام ولرسالته التصحيحية في باب العقائد بخاصة؛ إذ هي آراء تنتهي إلى نسف مفهوم الوحي ومفهوم الدين من أساسه؛ كيف لا وهي قائمة على **مبدإ إبعاد الله عن العالم قاطبة وإبعاده عن عالم الإنسان خصوصاً!** حيث يصير في ضوء ذلك النفي المطلق للصفات، وخاصة لصفة العلم وما يستتبعه من قطع صلة الله بالإنسان، استحالة الحديث عن مفهوم خلافة الإنسان في هذا العالم وحكمة وجوده وتحمله لمسؤوليته الأخلاقية وخطاب الله للمكلَّفين، وكذا استحالة وعبثية الدعاء ورجاء الإجابة وإيقام الصلاة وإنصاف المظلوم وانتظار الحساب والجزاء يوم العرض على الله تعالى... وغير ذلك ممّا جاء الإسلام لتصحيح مفاهيمه وتجديد النظر فيه وإعادة تأسيسه وِفْق «رؤيته الجديدة للعالم»...

---

(1) حول دعوى "حياة" الأجرام السماوية وعقلها لما تحتها عند الفلاسفة القدامى منذ أرسطو حتى أفلوطين أنظر شواهد ذلك في: بدوي، عبد الرحمن، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، هامش صفحة 251-252؛ لنفس المؤلف **أفلوطين عند العرب** ص(64)، 104-105. قارن كذلك بدراستنا حول وجود مثل هذا الاعتقاد في الأجرام السماوية "العاقلة" عند ابن رشد الحفيد في بحثنا «مستويات الخلاف ومراتب الإقناع في ثلاثية ابن رشد» ضمن **آليات الإستدلال في العلم**، الرباط: كلية الآداب، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 2000، ص. 167-180.

لذا بإمكاننا أن نفترض أن أوائل المتكلمين، بمن فيهم الجهمية والمعتزلة، لم يكونوا ليخطئوا قراءة ما قد يترتب عن ا لقول بنفي علم الله بالجزئيات، وهم جميعاً يحملون في صدورهم آيات القرآن التي تؤكد وتشدّد على مبلغ حضور الله ومعيته لخلقه من البشر الذين يُعتبرون ضمن جزئيات هذا الكون. ومهما يكن من قيمة التأويلات التي حاول فلاسفة الإسلام القيام بها، خاصة منهم ابن رشد[1] لإعادة ملاءمة الرؤية الكوسمولوجية الأرسطية ثم الغنوصية والأفلوطينية حول علاقة الله بالعالم مع صريح الخطاب القرآني بخصوص شمول علم الله؛ فإن أوائل مفكري الإسلام أدركوا بالفعل تداعيات مثل هذا القول بالقطيعة المدّعة بين الله والعالم والتي حاول إثباتها خاصة أفلوطين والفكر الغنوصي. ولعل ذلك ما حمل أبا حامد الغزالي على التأكيد أن موقف الفلاسفة القدامى من علم الله استند إلى «قاعدة اعتقدوها واستأصلوا بها الشرائع بالكلية: إذ مضمونها أن زيداً لو أطاع الله أو عصاه لم يكن الله عز وجل عالماً بما يتجدد من أحواله، لأنه لا يعرف زيداً بعينه... بل لا يعرف كفر زيد ولا إيمانه»[2]! بناء على كونه تعالى يعلم الكليات الثابتة ولا يحيط علماً بالجزئيات المتغيرة...

لا ريب إذاً أن في هذا ما يتعارض ظاهرياً على الأقل مع المشروع الإسلامي الذي لم يؤكد على شيء قدر ما أكد على حضور الذات الإلهية وقربها وإحاطتها علماً بأدق تفاصيل خلقها، بل لقد حرص القرآن على تأكيد إحاطة علم الله حتى بما لا يخطر على بال الإنسان

---

(1) معلوم أن ابن رشد حاول حلّ هذا الإشكال منكراً كون قدماء فلاسفة اليونان ينفون علم الله بالجزئيات... غير أن الملاحظ أن ابن رشد، خاصة في "الضميمة" التي أُلحقت بكتابه **فصل المقال**، ورغم نقده المعروف لقياس الغائب على الشاهد، فإنه ينتهي في تأويله ذلك إلى القول بما يطابق رأي المتكلمين في المسألة حينما يؤكد أن الله يعلم جزئيات هذا العالم.. إلا أن الفكر الفلسفي اليوناني أو الهيلينيستي ينهض دليلاً على ميل هؤلاء الفلاسفة إلى الفصل المطلق بين العالم والله الذي يجدر ألا يعقل إلا ذاته فقط. قارن هنا: الشهرستاني، **نهاية الإقدام**، ص. 211.

(2) الغزالي، أبو حامد، **تهافت الفلاسفة**، القاهرة: دار المعارف، ط 4، 1966، ص. 208-212.

إحصاءه من جزئيات ودقائق العوالم المختلفة ﴿ويعلم ما في البرّ والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ (قرآن كريم، الأنعام، 59)[1]. وقد علّق في عصرنا الحاضر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (1973) على هذه الآية قائلاً[2]: «وجملة «وما تسقط من ورقة» عطف على جملة «ويعلم ما في البر والبحر» لقصد **زيادة التعميم في الجزئيات الدقيقة**. فإحاطة العلم بالخفايا مع كونها أضعف الجزئيات مؤذن بإحاطة العلم بما هو أعظم أولى به. وهذه من معجزات القرآن: فإن الله عَلم ما يعتقده الفلاسفة وعَلم أن سيقول بقولهم من لا رسوخ له في الدين من أتباع الإسلام **فلم يترك للتأويل في حقيقة علمه مجالاً**، إذ قال: ﴿وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض﴾... وقد عُلم من هاته الآيات عموم علمه تعالى بالكليات والجزئيات، وهذا متفق عليه عند أهل الأديان دون تصريح به في الكتب السابقة وما **أعلنه إلا القرآن** في نحو قوله ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ وفيه **إبطال لقول جمهور الفلاسفة**».

بقيت لنا إشارة ضمن هذا السياق التاريخي لمشكلة العلاقة بين الله والعالم، حيث بالإمكان أن نلاحظ أن من تداعيات الموقف الفلسفي والغنوصي المشار إليه آنفاً قيام الفيلسوف اليهودي المعروف باروخ سبينوزا (SPINOZA، 1677) بقراءاته النقدية لتلك النزعة التجسيمية الغليظة في مدونات التوراة وما تخلّلت نصوصها من إسقاطات على الذات الإلهية، حيث انتهى من مراجعاته النقدية تلك إلى طرح مفهوم للألوهية لا كذات مستقلة ومدبّرة للعالم،

---

(1) نقرأ أيضاً في القرآن الكريم ﴿وما تكون **في شأن** وما تتلو منه من **قرآن** ولا تعملون من **عمل** إلا كنا عليكم **شهوداً** إذ تفيضون فيه وما يعزب عن ربك من **مثقال ذرة** في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين﴾ (يونس: 61).

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر، **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، 1997، المجلد الثالث، ج. 7، ص. 270-274؛ قارن بنفس الموضوع: سيد قطب، **في ظلال القرآن**، بيروت: دار الشروق، ط. 6. المجلد 2، ص. 1112-1113.

وإنما كقوانين حتمية ثابتة سارية في الوجود ومحايثة له، **ممّا** سيعتبر تمهيداً واضحاً لتشكل الفكر العلماني في الغرب الحديث، هذا الفكر الذي بات في أفضل أحواله وأقلها تطرفاً يقول بنوع من التأليه (Déisme) شبيه بما سبق وأعرب عنه قديماً أرسطو، حيث يصير الإنسان، بحسب هذا النوع من التأليه، **ملقى به في العالم** الخاضع لتدبير حتمي لا فكاك منه، لأن الإله قد صدر عنه هذا العالم **وفرغ منه** ووضع له قوانينه الأبدية **فانسحب منه،** لكونه منزهاً عن التدخل أو الاهتمام بهذا العالم فضلاً عن الاهتمام أو الانشغال بأفعال البشر وتصرفاتهم اليومية...[1].

لذا، وفي ضوء ما سبق توضيحه من مواقف وتداعيات القول بعدم علم الله بالجزئيات نستطيع أن نؤكد قناعتنا بأنه من المستحيل نسبة ذلك القول بنفي علم الله بالجزئيات لأيّ اتجاه كلامي في الإسلام، إلا ما كان على جهة "الإلزام" وليس على جهة القصد الأول الصريح، لأن القول الصريح بذلك يُفضي حتماً إلى أمثال تلك النتائج ويخرج صاحبه من دائرة علم الكلام فضلاً عن دائرة الإسلام ذاته... فكيف **يجيز البعض لنفسه أن يؤكد في لغة تقريرية أن إمام الحرمين الجويني ينفي علم الله بالجزئيات، وهو عَلَمٌ من أعلام علم الكلام؟!**

5 – هذه إذن مناسبة كي نقف على شكل من **أشكال التلقي للمتن الكلامي** في القديم وكذا في عصرنا الحاضر؛ ولتكن المناسبة رواية أو تلقي القاضي أبي بكر ابن العربي لنصٍّ للإمام الجويني بخصوص إحاطة علم الله تعالى بالجزئيات، ثم ما أثارته هذه الرواية لدى بعض المعاصرين اليوم من نقد شديد للجويني، بل ومن تهجم عليه أحياناً حضرت فيه اعتبارات إديولوجية وغاب العلم والتحري الدقيق كما سنلاحظ وشيكاً. وجدير بالإشارة، قبل طرح هذا الإشكال في النصّ المذكور للإمام الجويني، أن هذا الأخير قد عُرفت عنه نزعته إلى الاستقلال وخوضه غمار الاجتهاد والتجديد، سواء في مجال الفقه وعلم الأصول أو في مجال علم الكلام. وقد لاحظ

---

(1) انظر الفصل الأول من كتاب:

– SPINOZA, **L'Etique**, Paris, Gallimard, 1954 (trad. Roland Caillois).

السبكي في طبقاته أن إمام الحرمين «لا يتقيَّد بالأشعري ولا بالشافعي، لا سيما في [كتابه] **البرهان**، وإنما يتكلم على حسب تأدية نظره واجتهاده. وربما خالف الأشعري»، وقد سرت نزعة الاستقلال هذه من الجويني إلى تلميذه الغزالي الذي أُثر عنه قوله: «فإن زعم صاحبك أن حدّ الكفر ما يخالف مذهب الأشعري أو مذهب المعتزلي أو الحنبلي أو غيرهم، فاعلم أنه غِرٌّ بليد قد قيّده التقليد، فهو أعمى العميان؛ فلا تضيّع بإصلاحه الزمان»[1]!

وبرجوعنا إلى القاضي ابن العربي، فإننا إذا كنا قد اضطررنا إلى الوقوف عند شهادات التاريخ الدالة على مدى انتشار تلك الآراء الفلسفية الدائرة حول صفة العلم الإلهي وخاصة عند القائلين بنظرية الغيض وبقدم العالم، فذلك لكون القاضي ابن العربي حرص أن يشير إلى تلقيه لرأي الإمام الجويني حول هذه المشكلة ذاتها مباشرة بعد انتهائه من نقده لفلسفة أرسطو وأفلوطين وشيعتهما؛ حيث ذكر أن من الفلاسفة من يقول بأن الله تعالى «عالم بالجملة لا بالتفصيل، لأنه عندهم أحدث الأصول بعلم، ثم رتّب عليه الحوادث المتعلق بعضها ببعض، الكائن بعضها عن بعض، فلا **يخلقها ولا يعلمها**»[2]. ثم عقَّب على ذلك مباشرة بقوله: «وإنما العجب كل العجب من كلمات صدرت عن أبي المعالي فادحة **تحوم أو تشفّ** عن أن علم الباري لا يتعلق بالمعلومات على التفصيل. ونصها قال: إذا تعلق علم الباري بجواهر لا تتناهى فمعنى تعلقه بها **استرساله عليها** من غير تفصيل الآحاد مع نفي النهاية. **فإن ما يحيل دخول ما لا يتناها في الوجود يحيل وقوع تقديرات غير متناهية في العلم**، فإن قالوا: إن الباري تعالى عالم **بما لا يتناهى** على التفصيل **سفهنا عقولهم**»[3].

---

(1) قارن بهذا الصدد خاتمة الغزالي لكتابه **ميزان العمل**.

(2) ابن العربي، القاضي أبو بكر، **العواصم من القواصم**، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، د.ت، ج 2، ص 133 [تحقيق ودراسة عمار الطالبي].

(3) نفس المصدر، ص. 133-134.

وبغض النظر عن كون هذا النص الذي أورده ابن العربي للإمام الجويني قد اقتطعه من سياقه الذي سنرجع إليه بعد قليل، والذي كان من الأجدر استحضاره حتى تتوضح جيداً حقيقة موقف الجويني، فإننا نود قبل العودة إلى ذلك السياق أن ننبه إلى أن تلك الأسطر القليلة التي أوردها للجويني ابن العربي في **العواصم** قد أثارت مع كل الأسف ردوداً متسرعة وأحكاماً مسبقة من طرف بعض المعاصرين الذين لم يستوعبوا طبيعة الإشكال المطروح فراحوا يكيلون تهماً للإمام الجويني تنزَّه عنها القاضي بن العربي نفسه، بل وجد البعض في إشارة ابن العربي فرصة لإسقاطات إديولوجية لا علاقة لها بالتحقيق العلمي وضوابط المنهج التاريخي؛ فعلاوة على تسرع محمد الطالبي، محقق كتاب **العواصم** في تبرير النص المستشهد به للجويني بكونه "دليلاً" على متابعة صاحبه لقول الفلاسفة بعدم علم الله بالجزئيات[1]، وعلاوة على تكراره لإتهامات البعض للمعتزلة بأنهم هم أيضاً ينفون علم الله بالجزئيات، وهو كلام عار عن الصحّة! فإننا نودّ أن ننبِّه هنا إلى تعليل آخر أحدث منه يمثل في رأينا نموذجاً لخطورة تلقي النصّ الكلامي بهواجس إديولوجية أو دوافع لا علمية من قبيل إدعاء أحدهم من كون المغاربة المتمسكين "بالعقيدة الأشعرية" رفضوا في زعمه **برهان** الجويني، لكون هذا الكتاب تحديداً يقول بمقالات الفلاسفة في عدم علم الله بالجزئيات، وفي ذلك ما يتعارض و"الخصوصية المغربية" المتميزة عن "الفكر المشرقي" الذي ينتمي إليه الإمام الجويني[2]..!

إننا نعتقد أن هذا التهويل فيما يتعلق بموقف المغاربة من رأي الإمام الجويني في صفة العلم الإلهي أمر مبالغ فيه؛ فإذا جاز الادعاء بأن سبب عدم إقبال المغاربة على كتاب **البرهان**

---

(1) **العواصم من القواصم**، ج 1، ص 248-255؛ وعمار الطالبي يكرر هنا ما سبق أن ذكره الفقيه المالكي المازري (536هـ) في شرحه **لبرهان** الجويني...

(2) زهري، خالد «مستويات الإبداع في علم الكلام الأشعري عند المغاربة» ضمن **جهود المغاربة في خدمة المذهب الأشعري**، الرابطة المحمدية للعلماء، مركز أبي الحسن الأشعري بتطوان، ط 1، 2012، ص 117-118 (الهامش رقم 5).

راجع إلى مشكلة العلم الإلهي المشار إليها في ذلك الكتاب، جاز للبعض بالأولى إرجاع ذلك إلى خلافات أوضح على مستوى المنهجية الأصولية والمذهبية الفقهية، من قَبِيل ما تخلّل كتاب **البرهان** للجويني من نقد عنيف أحياناً لأحد أهمّ أصول المذهب المالكي ألا وهو الإستحسان، واتهامه للإمام مالك ولأصحابه بأنهم في ذلك يُحَكِّمُون عقولهم في الشريعة[1]! حتى أنه قال «ولو ساغ ما قاله مالك– رضي الله عنه – إن صحّ عنه [حول الاستحسان] لإتخذ العقلاء أيام كسرى أنوشروان في العدل والإيالة معتبرهم: وهذا يجر خبالاً لا استقلال به»[2]! كما قال: «والذي ننكره من مالك – رضي الله عنه – تركه رعاية ذلك [= أقوال السلف] وجريانه على الاستدلال في الإستصواب من غير اقتصاد»[3]! بل إن الجويني ينقل عمن وصفهم بالثقات أن الإمام مالك قال: «أنا أقتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيهما» إذا لزم الأمر![4]. وهو الخبر الذي كان محل نقد ومراجعة من طرف المالكية في المشرق والمغرب على السواء دون أن يمنعهم ذلك من الإقبال عليه وشرحه لقيمته الأصولية كما نبه إلى ذلك ابن خلدون في **مقدمته**[5]؛ وإلا لماذا احتفى به القاضي ابن العربي وحمله معه وحرص على إطلاع فقهاء الغرب الإسلامي عليه. هذا علاوة على أن هناك كتباً أخرى انتُحلت للغزالي وليست له وهي مليئة بأقوال فلسفية تتعارض والعقيدة الإسلامية وانتشرت في الغرب الإسلامي ولم يمنع ذلك من تداولها بين مفكريه ولم يروا فيها ما يتعارض و"خصوصيتهم الثقافية"! ومعلوم أنه كان لفقهاء المغرب حساسية شديدة تجاه المذاهب الفقهية المخالفة للمذهب المالكي، ولعل ذلك ما حمل القاضي ابن العربي أن يُعلِّل إحجامه عن نقل

---

(1) **البرهان**، ج 2، ص 163-264.

(2) نفسه، ج 2، ص 164.

(3) نفسه، ج 2، ص 169.

(4) نفسه، ج 2، ص 169.

(5) ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط 3، 1967، ص. 816-817.

واستنساخ كل ما رواه عن الغزالي بخصوص كتاب **العقيدة النظامية** للإمام الجويني بقوله: «تركت باقي الكتاب [ولم أنقله] **لأنه على مذهب الشافعي رضي الله عنه**»[1]. وإذا كان الخلاف المحمود مع ما يخالف المذهب المالكي داعياً لعدم نقله وغضّ النظر عنه، فبالأولى أن يكون الهجوم على مبادئ المذهب المالكي ونقد بعض مواقف الإمام مالك – كما فعل الجويني – حاملاً للمغاربة ودافعاً لهم لنقد هذا الجانب من الكتاب... ومع ذلك حمله معه أبو بكر ابن العربي واحتفى به!

هذا وبغض النظر عن هذا الإقحام غير المبرر علمياً لمفهوم "الخصوصية" في تقييم مثل هذه الإشكالات الكلامية، وهو مفهوم له مجاله الخاص، فإن من المستغرب أن يسارع هذا الكاتب إلى اعتبار نصّ الإمام الجويني الوارد عند القاضي ابن العربي هو، في رأيه وبحسب عبارته، نصّ قاطع و«**صريح** في أن **الرجل** كان يقول بمقالة الفلاسفة في مسألة العلم الإلهي، **والإقرار سيّد الحجج**»[2]! هكذا بهذا الإطلاق؛ مع أن القاضي ابن العربي احتاط من مثل هذا التسرع في الاتهام واكتفى باعتبار الكلمات الواردة في برهان الجويني، على حد قوله، **تحوم** حول ذلك الرأي الفلسفي وأنها كما قال أيضاً **تشفّ** عن ذلك الرأي... ونخشى أن يكون مثل ذلك التسرع المعاصر في تلقي النصّ الكلامي وتقييم الموقف الفكري لصاحبه انطلاقاً من هموم إديولوجية غير علمية[3] هو ما نبه عليه وحذّر منه الإمام أبي الحسن الأشعري في نصّه الوارد في مستهل هذا البحث حينما أكد أن العديد من الخائضين في تقييم مقالات الناس وآرائهم قد تنكبوا طريق "الإقتصاد في الإعتقاد".

---

(1) انظر ملاحظة محمد زاهد الكوثري على نشرته **للعقيدة النظامية** للجويني، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1412-1992، ص 96.

(2) خالد زهري، المرجع السابق، هامش صفحة 118.

(3) علاوة على أن بعض حنابلة العصر قد يتخذ من مثل هذه "الفتوى" في حق الإمام الجويني ما يلمزه بسبب أشعريته ويطعن في "شرعية" تحليته بإمام الحرمين!

6 – وهنا أود أن أذكر أنه منذ أن وقعت عيناي على مثل هذا النوع من التلقي والتعقيب في المرجع المشار إليه آنفاً استشكلت شخصياً هذا المستوى من الفهم كما استشكلت خاصة ما رتّب عليه ذلك القارئ الأخير من أحكام غليظة قطعية في حق الإمام الجويني؛ وارتأيت من الواجب الرجوع إلى نص الجويني الوارد في كتابه **البرهان** ووضعه في سياقه الوارد فيه وتحليل مصطلحاته ومفاهيمه الأساس؛ حيث تبيّن لي أن كلام الإمام الجويني عن صفة العلم الإلهي إنما جاء عرضاً وليس جوهر الإشكال المطروح، وذلك واضح من خلال الرجوع إلى سياق كلامه في **البرهان**، وهو سياق لا يظهر جلياً فيما اقتطعه واستشهد به القاضي ابن العربي: ذلك أن جوهر الإشكال المطروح كان ينطلق من إشكالية **الإمكان والجواز** العقلي وقضية إحاطة العقل الإنساني بالجزئيات أو الممكنات انطلاقاً من إجماع مفكري الإسلام أن أقصى ما في مكنة العقل أن يدركه من حقائق الأمور الإلهية إنما هي أمور جزئية أو جملية بدليل «أن ما يتصف به حادث **موسوم بحكم النهاية** [وهو العقل الإنساني] يستحيل أن يدرك **تحقيق ما لا يتناهى**»، وإذا كان قدماء الفلاسفة قد حوّموا حول هذا المعنى حينما منعوا إحاطة العقل الإنساني بطبيعة "المبدأ الأول" – كما رأينا ذلك عند أفلوطين مثلاً – ففي رأي الجويني أن عبارات هؤلاء الفلاسفة في هذا المجال «مستنكرة في الإسلام، فهي محومة على الحقائق»[1] من حيث أنها تقر على الأقل باستحالة إحاطة الإنسان بحقائق العلم الإلهي، خلافاً لقدرته في إدراك حقائق وطبائع الأشياء المادية القريبة.

هذا على المستوى الأول من مفهوم الممكن أو الجواز الدائر حول قدرة العقل على تحصيل المدركات والمعاني الإلهية والطبيعية. غير أن المستوى الثاني من الإشكال المطروح حول **مفهوم الجواز أو الإمكان** – باعتباره من أهم مبادئ الخطاب الكلامي الأشعري، وهو المبدأ الذي يقتضي وجوب التمييز بين مفهوم الجواز أو الإمكان ومفهوم المستحيل – ففي ضوء مفهوم الجواز يُعتبر كل ما هو ممكن عقلاً وغير مستحيل في ذاته ولا ينطوي على تناقض منطقي وجائز في العقل تصور وجوده أو تقدير اتساقه، هو مقدور عليه من الله تعالى وجائز وقوعه في الخارج

---

(1) الجويني، **البرهان**، ص 31.

أيضاً. وعلى حدّ قول الجويني «فالجواز حكم مبثوت للعقل وهو نقيض الاستحالة»[1]. وعليه فإذا كان الله سبحانه وتعالى –كما أخبرنا الوحي بذلك – لا يفعل المستحيلات، فهو قادر بالتبعية على فعل غيرها من الجائزات أو الممكنات كما دلّ على ذلك "خرق العوائد" في المعجزات...[2].

في هذا المستوى من التحليل يضطر الإمام الجويني ليقف قصد تمييز مفهوم الجواز أو الإمكان العقلي عن مفهوم آخر للجواز يقع ويُتداول على المستوى اللغوي بمعنى التردّد والشك في إيراد بعض الأحكام والأقوال؛ وهذه هي المناسبة أو السياق الذي يتخذه الجويني للحديث عن إحاطة **علم الله بالجزئيات**. فمن جملة نماذج ذلك الشك الدال على عدم القطع ومعنى التردد بين شيئين وأكثر نجد تردد المتكلمين واختلافهم بخصوص **انحصار أو نهاية الأجناس**، كالألوان مثلاً، حيث مال بعضهم إلى القول **بانحصار نهاية الألوان**، بينما مال بعضهم إلى القول بكونها **لا نهائية**. وإذا ما اعتُرِض على أصحاب هذا الموقف الأخير بأن دعوى إمكانية العلم و**الإحاطة وإحصاء ما لا نهاية له** هو من قَبِيل **المستحيل عقلاً** وهو جمعٌ بين النقيضين (الذين هما الإحاطة واللاّنهاية) وهو ما قد يؤول أيضاً ويلزم عنه القول بمشاركة العالم لله في صفة الأبدية؛ سارعوا إلى تبرير **إمكان** ذلك بأن الله تعالى «عالم بما لا يتناهى». فالأجناس إذن بحسب هذا الموقف، كأجناس الألوان في العالم مثلاً، لا تتناهى، ومع ذلك فالعلم أو الإحاطة بها ممكنة؛ كما أن نفي اللاّتناهي وعدم القول بإمكانية تجدد العوالم قد يؤول إلى القول بتناهي المقدورات الإلهية! والملاحظ هنا أن القاضي ابن العربي قد فطن إلى الطابع الإشكالي لهذه المسألة، والدائر حول الإحاطة بما

---

(1) **البرهان**، ص. 32.

(2) قارن بنفس هذا التعليل لمفهوم خرق العوائد ومشكلة السببية والحتمية الطبيعية ومفهوم الجواز والعوالم الممكنة في **تهافت الفلاسفة** للغزالي، المسألة 17؛ وقارن أيضاً ببحثنا «من خرق العادة إلى مستقر العادة: في وحدة مفهوم العادة بين ابن خلدون والغزالي» ضمن كتابنا **تجليات الفكر المغربي**، الدار البيضاء، المدارس، ط 1، 2000، ص 77-96.

لا نهاية له، فوصفها قائلاً: «ومسألة الانحصار هذه مشكلة»[1]! فراح يشرح مختلف صورها ذات الطابع الإشكالي **لا يتمحض فيها الصواب من الخطأ**.

وهنا ينبري الإمام الجويني ليؤكد أولاً أنه يرى بخصوص الألوان الطبيعية **أنها منحصرة** ولا يمكن أن تسير إلى ما لا نهاية له، **ممّا** ينسجم مع الموقف الكلامي الأشعري بخصوص طبيعة هذا العالم الموصوف بالحدوث وبعدم مشاركته الذات الإلهية في صفة الأبدية. ويبدو لنا أن الجويني قد فضل هنا اللجوء إلى معالجة لغوية ومنطقية ليدفع بها الاعتراض السابق على رأيه بخصوص انحصار الألوان الطبيعية وكأنه يتساءل: وكيف يجوز منطقياً القول بأن «**علم الله يحيط بما لا يقبل الإحاطة**»؟! لأن ما ليست له نهاية لا يمكن الإحاطة به، أي لا يمكن العلم بنهايته. وكيف يكون له نهاية كي تجوز الإحاطة به معرفياً وهو موصوف بأنه لا نهاية له، **فالكلام فيما يظهر ينطوي على تناقض**.

من جهتنا لا نرى في طرح الجويني لمثل هذا الإستشكال ما ينفي كون علم الله محيطاً بالممكنات العقلية وبسائر الجزئيات، وإنما هو يصحّح منطقياً عبارة كون علم الله محيط بما **لا يتناهى من الموجودات الفعلية**، ومعلوم أن ما لا يتناهى فعلياً لا يقبل منطقياً حصره والإحاطة به. ومن ثم وجب القول إن **العوالم الممكنة مقدور عليها**، ولذلك فهي منتهية ومحصورة في علم الله **المسترسل عليها والمحيط بها وبجزئياتها**. ونعتقد أن من يقول بلا نهائية الأجناس والأنواع هو الذي يلزمه بالأولى تفسير كيفية إحاطة علم الله بما لا يتناهى[2]؛ في حين أن من يقول بانحصار الأجناس وجزئياتها لا يصعب عليه القول إن علم الله محيط بالأجناس والأنواع كلياتها وجزئياتها معاً **ومهما تجددت في الزمان**. والجدير بالملاحظة هنا أن الجويني، قبل مزيد بيان لرأيه في هذا

---

(1) **العواصم من القواصم**، ج 2، ص 137.

(2) انظر محاولة عمار الطالبي التملص من هذه الإلزامات المنطقية ولكن دون أن يوفق في ذلك كما نرى، **العواصم من القواصم**، ج 1، ص 281-252.

الإشكال ودفعاً لكل سوء فهم لأقواله هنا، يبادر إلى **إحالة قارئه على ما سبق له أن أوضحه بخصوص ما قرره في كتب الكلامية في مبحث الصفات** وإحاطة العلم الإلهي بالكليات والجزئيات، حيث أحال قارئه على مصنفاته المعروفة في هذا المجال قائلاً: «فإذا استنكر الجهلة ذلك وشمخوا بآنافهم وقالوا: الباري سبحانه عالم بما لا يتناهى على التفصيل، سفّهنا عقولهم و**أحلنا تقرير هذا الفن** [أي فن علم الكلام ومبحث صفة العلم الإلهي تحديداً] على أحكام الصفات»[1]. فهو إذن حريص أن يحيل كل طالب معرفة رأيه في علم الله على أعماله المشهورة في هذا المجال **كالشامل والإرشاد**، وهي دالة على شمول علم الله المطلق لكل الممكنات؛ فلا تعارض في رأيه بين هذا الإشكال العقلي المطروح هنا في كتابه الفقهي الأصولي، **البرهان**، حول مفهوم اللاّنهاية وبين القول بشمول العلم الإلهي كما سبق له بسطه في مصنفاته الكلامية المعروفة. وبصريح عبارة الجويني: «وبالجملة علم الله تعالى إذا تعلق بجواهر لا تتناهى فمعنى تعلقه بها **استرساله عليها**»[2]، فهو يرى الأجناس من حيث الوجود الفعلي محصورة وأنه تبعاً لذلك لا يجوز القول بلانهائية العالم، وحتى في تقدير عوالم أخرى متجددة وممكنة غير مستحيلة في ذاتها، فإنه مع ذلك **يقع الاسترسال عليها** باعتبارها أيضاً **عوالم منتهية قابلة لإحاطة علم الله بها**[3].

وفي ضوء هذا التوضيح لن يكون هناك معنى لاعتراض البعض على رأي الجويني بالخبر الشرعي الوارد حول "بقاء الخلدين"؛ ودون الركون إلى القول بأن ذلك الخلود معلق بمشيئة الله تعالى، فإن علم الله تعالى يظل محيطاً بكل ما هو ممكن الوجود غير مستحيل في ذاته. وبالتالي "فالعوالم الممكنة" بالنسبة لله تعالى عوالم محصورة ومعلومة وعلم الله مسترسل عليها. وهذا هو معنى

---

(1) الجويني، **البرهان**، ج 1، ص 32.

(2) **البرهان**، ج 2، ص 32.

(3) قارن بهذا الصدد موقف أبي الهذيل العلاّف (235هـ) من هذا المشكل؛ النشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف بمصر، ط 7، 1977، ج 1، ص 459-460.

الإسترسال الذي يتضمن بحسب الجويني **إحاطة علم الله بكل شيء**. والجدير بالملاحظة هنا أن القاضي ابن العربي لا يخفي في هذا المقام اعترافه بأن مفهوم "اللانهاية" يمثل من الناحية النظرية **مشكلة** حسب وصفه لها، نظراً لاستعصائها على الفهم والإدراك العقلي الواضح، وبحسب اعترافه إن «من المختلف فيه وجود لون [آخر] خلاف ما شهدناه، فمِن قائل إن الألوان منحصرة، ومِن قائل إنها غير منحصرة، ومن واقفٍ [...] ومسألة **الانحصار هذه مسألة مشكلة»!**[1] الأمر الذي جعله يخوض طويلاً في تقريرها ومحاولة فهم وتقريب كلام الإمام الجويني المائل إلى القول بانحصار ونهاية الأجناس والأنواع «وأن **العلم لا تعلق له بالعدم المحض**، وإنما يتعلق بمعدوم **مقدر**» أو ممكن الوجود[2].

ولعل ما أورده القاضي ابن العربي في كتابه **المقسط في شرح المتوسط** – خصوصاً إذا ما تأكد تأخر تحريره له عن كتاب **العواصم وقانون التأويل**[3] – من شرحٍ لكلام الجويني، ما يجوز لنا اعتباره تصحيحاً لفهمه السابق لكلام الجويني في **البرهان**، حيث قال بعد سرده لعبارة **البرهان**: «وإياك أن تتوهم من هذا اللفظ **وظاهره** أن الإمام يسفّه من يقول: إن علم الله تعالى يتعلق بما لا يتناهى من المعلومات التي لا تقف على عدد محصور؛ فإن هذا مقال حقٌّ، **ومن جميع كتبه استفدناه**...»[4] وواضح أن ابن العربي هنا خاصة ينأى بنفسه تماماً عن ذلك التسرع

---

(1) **العواصم من القواصم**، ج 2، ص 137.

(2) نفسه، ص 137-141.

(3) انظر بهذا الصدد المقدمة الدراسية التي ألحقها الدكتور عبد الله التوراني بتحقيقه لكتاب **أجوبة في علم الكلام** للإمام الخفّاف الذي سنشير إليه وشيكاً، ص 32-33.

(4) المرجع السابق، ص 32-33 من مقدمة المحقق.

بل التحامل الذي هرع إليه بعده الإمام المازري حينما فهم من تلك الأسطر القليلة الواردة في برهان الجويني ما من شأنه أن يجعل من صاحبها مفارقاً لملة الإسلام![1].

7 – الجدير بالذكر بعد هذا أن الإمام الآمدي (631هـ) لم يتأخر عن تبرير موقف الجويني، حيث ردّ على من استشكل متسائلاً: «كيف يصح أن يُعْلَم ما هو غير **متناه**؟ فقال: هو غير متناه **إمكاناً**، لا أنه غير متناه بالفعل؛ ونحن وإن **منعنا القول بعدم النهاية** في الموجودات العينية، فلا نمنعه **في الأمور الإمكانية، بل ذلك موضوع إجماع**»[2].

غير أننا نعتقد أنه لأجل توضيح رأي الإمام الجويني بخصوص موضوع الصفات واسترسال العلم الإلهي على الأجناس والأنواع، جليلها ودقيقها، ليس هناك أنسب من الوقوف على ذلك التوضيح المفصل الذي خصه لهذا الإشكال أقرب تلاميذ الجويني إليه، حتى من الغزالي، ألا وهو أبو القاسم الأنصاري النيسابوري (512هـ) صاحب ذلك النصّ الكلامي المتميّزِ المتمثل في كتابه **الغنية**[3]. وإذا كان من بين دلالات قيمة هذا الكتاب كونه أثبت لنا صحة نسبة ذلك النصّ الشهير حول «استحسان الخوض في علم الكلام» لصاحبه الإمام الأشعري، بعد أن شكك بعض المعاصرين في صحة تلك النسبة[4]، فإن مما أورده مؤلف هذا الكتاب أيضاً رفع الشكوك

---

(1) نفس المرجع، ص 34؛ لا يستغرب من المازري هذا الهجوم العنيف على الجويني بعدما رأى في **برهانه** هجوماً غير مبرر على مذهبه الفقهي وعلى إمامه مالك بن أنس...

(2) الآمدي، علي، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 2002، ج 1، ص 264 [تحقيق أحمد فريد المزيدي].

(3) أبو القاسم سليمان الأنصاري النيسابوري، **الغنية في الكلام**، القاهرة: دار السلام، ط 1، 2010، إعداد مصطفى حسين عبد الوهاب.

(4) انظر ذلك في بحثنا « وجوب النظر عند الإمام الأشعري ورفع الشكوك عن رسالته في "استحسان الخوض في علم الكلام"»، مجلة **الإبانة**، تطوان: مركز أبي الحسن الأشعري التابع للرابطة المحمدية للعلماء، العدد الأول، رجب 1434- يونيو 2013، ص 72-86.

عن كلام شيخه الإمام الجويني بخصوص إشكالية اللاّنهاية وإحاطة علم الله بالكليات والجزئيات **واسترساله عليها**.

وهكذا يبادر الأنصاري ليؤكد قاعدة عقدية مفادها «أن العلم القديم حظه أن يتعلق **بكل معلوم**، وجوداً وعدماً؛ إذ لا معلوم بالإضافة إلى العلم القديم أولى من معلوم»[1]، ومن ثَمّ «**أجمع المسلمون** على أن **معلومات الربّ لا تتناهى**، وكل صفة قديمة لها تعلق بمتعلِّق فلا نهاية لمتعلقات تلك الصفة» والقصد من ذلك «أن **التقديرات الجائزة** في كل معلوم من جوهر أو عرض لا تتناهى»[2]. وهنا يقف الأنصاري ليضع النقط على الحروف شارحاً جواب شيخه الجويني حول اعتراض مفاده: أننا إذا قررنا أن معلومات الله لا تتناهى على التفصيل إلا أن كل ما هو مفصل فهو معيَّن محدود «والجمع بين التفصيل وانتفاء النهاية **جمع بين النقيضين**، فإن نفي النهاية يشعر بنفي الحصر، فهو متناه؟!»، «**فقال الشيخ الإمام [الجويني]** في الكشف عن هذا: أما الكائنات **فمفصَّلة منحصرة**، وما وقع في المعلوم **كونُه** فهو ملحق بالكائنات. وما عَلِم الله أنه لا يكون ويستحيل كونه فلا ينفصل ولا يتصور وقوعه، والعلم علم باستحالته؛ وما وقع في المعلوم أنه لا يكون ويجوز كونه **فذلك هو الذي لا يتناهى**. وذلك ما نعنيه بالمقدورات والممكنات»[3] الواقعة في علم الله بحكم استرسال علمه سبحانه عليها. ويزيد الأنصاري توضيحاً لرأي شيخه الجويني في هذا الإشكال بقوله: وبذلك يتأكد أن «ما لا يتناهى لا جزء له؛ فخرج من هذا أنه سبحانه يعلم الجائز جائزاً والمستحيل مستحيلاً» وهو ما يفيد أنه «لا تتعين **آحاد** الممكنات إلا والعلم القديم علم بها، هذا معنى العَرْض **والاسترسال**». وفي ضوء هذا التوضيح يستنتج الأنصاري أن «الربّ سبحانه عالم بالمعلومات **على التفصيل**، ولا يمتنع أن يخلق للعبد

---

(1) **الغنية في الكلام**، ص 549.

(2) نفسه، ص 550.

(3) **الغنية**، ص 550.

علماً ببعض الوجوه دون بعض [بينما] هو سبحانه **يعلم المعلومات بجميع وجوهها. وهذا لا ينكره عاقل**»[1].

وإذا كان هذا هو الفهم السليم لرأي الجويني كما شرحه تلميذه الأنصاري، فإن هذا الأخير ينتهي إلى تحرير تقرير عن طبيعة العلم الإلهي باعتباره علماً واحداً لا تغير فيه ولا تجدد، علماً **محيطاً مسترسلاً** على جميع **ما يمكن أن يتصوّر** موجوداً حيث قال: «لا يتجدد لله حكم لم يكن، ولا تتعاقب عليه الأحوال؛ إذ يلزم من تعاقبها ما يلزم من تعاقب الحوادث على الجواهر، بل الباري سبحانه متصف بعلم واحد متعلق بما لم يزل ولا يزال، وهو يوجب له **الإحاطة بجميع المعلومات على تفاصيلها** من غير تجدد وجه للعلم، أو تجدد تعلّقٍ حال له لقدمه؛ فالقديم لا يتغيّر ولا يتجدد له حال»[2].

هذا ولعل الشهرستاني (548 هـ) سار على نفس هذا النهج في كتابه **نهاية الإقدام في علم الكلام** منبهاً في البداية إلى أن التمييز بين الكلّي والجزئي الذي اعتمده الفلاسفة في تفسير طبيعة العلم الإلهي وتبرير عدم التكثر في الذات الإلهية، هو تمييز ملتبس؛ إذ ما من كلّي إلا ويُفرض فيه أنه جزئي بالنسبة لما هو أعمّ منه؛ ممّا يعني أن الكليات هي أيضاً متكثرة! فلو ادعى ابن سينا أو غيره من الفلاسفة أن علم الله لا يشمل إلا الكليات، فراراً من التكثّر، فالكليات نفسها كثيرة والعلم بها يقتضي حسب أصلهم تكثراً في العلم وبالتالي تكثراً في الذات الإلهية العالمة. وهذا ضد دعواهم! هذا علاوة على أن هؤلاء الفلاسفة «تصوروا تعلق العلم الإلهي بالمعلوم على وجه يتطرق إليه الزمان الماضي والمستقبل والحالي... ومن تحقق أن العلم، من حيث هو علم، لا

---

(1) نفسه، ص 551-552.

(2) نفس المصدر، ص 546.

يستدعي زماناً، بل هو نفسه تبيّن وانكشافٌ... فهو في وحدته **محيط بكل الأشياء**، ومع إحاطته واحد؛ ومن تحقق كونه واحداً **سهل عليه الإشكال**»[1].

8 – ونود ألا ننهي الكلام حول الموضوع وحول إشكالية التلقي والفهم للنصوص الكلامية والفلسفية دون أن نعرّج على نموذج أخير من التلقي السليم والفهم العميق لكلام إمام الحرمين، وذلك ما تمثل في بعض ما تضمنته **أجوبة في علم الكلام** للإمام الأندلسي الكبير أبي بكر محمد الخفّاف الإشبيلي (بعد 666 هـ)[2] حينما وقف هو الآخر على ما أورده بلديه القاضي أبي بكر ابن العربي من نصوص للجويني حول الإشكال المطروح، منبهاً، كما ألمح إلى ذلك محقق أجوبته عبد الله التوراتي، إلى أن **كثيراً من الإشكالات الكلامية يقع الخلاف حولها بسبب عدم فهم المراد من مصطلحاتها اللغوية**[3]، كما هو الشأن بالنسبة لمصطلحات "التفصيل" و"الحصر" و"الاسترسال"... وهكذا فقد حرص الإمام الخفّاف، قبل شرحه لكلام الجويني، أن يقدم له بما يؤكد وحدة العلم الإلهي وشموله «لما لا يتناهى» على التفصيل؛ وبعد تأكيده لملاحظة الجويني بأن انحصار ما لا ينحصر محال، وهو جمع بين المتناقضات، ينتهي إلى

---

(1) الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط 1، 2009/1430، ص 221-223 [تحقيق ألفريد جيوم].

(2) الإمام الخفّاف الإشبيلي، أبو بكر محمد، **أجوبة في علم الكلام**، طنجة: دار الحديث الكتانية، ط 1. 1440هـ/2019م، قراءة وتعليق وتحقيق عبد الله التوراتي، تقديم خالد زهري. أغتنم هذه المناسبة لأعبِّر عن شكري الجزيل للبحاثة المتميز القائم على إحياء تراث القاضي ابن العربي الدكتور عبد الله التوراتي الذي حرص أن يهديني نسخة من هذا النص الثمين للإمام الخفّاف بعد ما سمعني فيما أظن منذ سنوات أستشكل سوء فهم بعض المعاصرين لنصّ الجويني في **البرهان** حول علم الله بالجزئيات...

(3) نفسه، ص 35؛ وقارن بعملنا **فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام**، مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الكلامية؛ القاهرة: رؤية، ط 1، 2011، ص 152-189.

أن الله تعالى عالم «بجميع المعلومات بعلم واحد على التفصيل»[1]. ثم يسلّط نظره على النصّ المذكور في **البرهان** كما أورده القاضي ابن العربي في **عواصمه** ليتبيّن منه استشكال الجويني استحالة الجمع بين النهائي واللاّنهائي أو بين المحصور وما لا يتناهى على التفصيل، ويوضح مقصده من مفهوم الاسترسال، معتبراً أن في كلام الجويني **معنى مضمر**، نبّه عليه أيضاً ابن العربي، مفاده أن الأجناس إذا فُرضت غير منحصرة «فلابد أن تكون معلومة... وإذا كانت معلومة فلابد أن يتعلق العلم بها على التفصيل، **والتفصيل هو الحصر**» وذلك هو المطلوب إثباته من كلام الإمام الجويني، ألا وهو إحاطة علم الله بالمعلومات...

حينما يصل الإمام الخفّاف إلى هذا التوضيح يحرص أن ينبه القارئ إلى أن الإمام الجويني قد أورد هذا الإشكال الكلامي ضمن كتابه **البرهان** وهو كتاب فقهي أصولي، وذلك ما اقتضى طرح ذلك الإشكال الكلامي حول العلم الإلهي مجملاً ومختزلاً «ومفتقراً – على حد قوله – إلى تفسير، لأنه من المحذوف، **والمحذوف لا دلالة له**»[2] ولذلك أحال الجويني على كتبه الكلامية المعروفة للوقوف على رأيه في صفة العلم الإلهي. ومن ثَمّ وجب اعتبار مفهوم "الاسترسال" في المصطلح الجوينيّ لا يفهم منه أبداً ولا يعني أن الله تعالى يعلم المعلومات على الجملة، كما تدعيه الفلاسفة؛ إذ القول بالاسترسال على نمط الفلاسفة «**يجلّ عنه أقلّ عوام المسلمين قدراً فأحرى أجلّهم قدراً في علمائهم**»[3]! كيف لا وأقرب ما يترتب على رأي هؤلاء الفلاسفة في الموضوع نسبة الجهل إلى الله تعالى.

خاتمة:

---

(1) **أجوبة في علم الكلام**، ص 37.

(2) **أجوبة في علم الكلام**، ص 60.

(3) نفسه، ص 61.

هكذا نلاحظ أن من تداعيات طبيعة هذا الإشكال واقتضائه الخلاف بين النظّار بحسب اعتراف القاضي ابن العربي، فإن هذا الأخير حين استشكل قول الجويني الوارد في كتابه **البرهان** احتاط أن يتهم إمام الحرمين بكونه يقول صراحة بعدم علم الله بالجزئيات، ولذلك عَبَّر في كتابه **العواصم وقانون التأويل** عن تلقيه لرأي الجويني وفهمه لنصّه المذكور بقوله إنه كلام **يشف** فيه أو **يحوم** حول رأي الفلاسفة في نفي علم الله بالجزئيات... ومهما يكن من هذا الفهم الأولى لنصّ الجويني، فإن هذا النوع من الاستنتاج والفهم يُعتبر في علم الكلام من باب **الإلزام**، والإلزام لا اعتبار له في الخلاف الكلامي والبحث العقدي؛ لأنه أقرب إلى الظن منه إلى اليقين. ولأجل ذلك اعتبر علماء الكلام أن إلزام الخصم بما لا يعتقده فساداً في الاستنتاج وعيباً في الاستدلال... ولعل هذا ما جعل الإمام الخفّاف الإشبيلي يؤكد في لغة تقريرية أنه «إذا كان كلام الإمام [الجويني] محتملاً لتأويل الحق الذي يليق بمنصبه في الدين وتقعيده لأصوله وفروعه، **فالإنحاء عليه والتهويل** لا ينبغي أن يُقْدَم عليه إلا عند النصّ الذي لا احتمال فيه؛ وما انطوى عليه جميع كتبه من بسط الأدلة العقلية المصرّح عنها بالنصوص القطعية.. **يحيل ذلك**...»[1].

غير أنه خلافاً لهذا الاحتياط القديم، سواء من طرف القاضي ابن العربي أو الإمام الخفّاف، فقد مرّ بنا سابقاً ذلك النموذج الآخر من التلقي في عصرنا الحاضر والذي هرع صاحبه إلى القطع بأن الجويني **صريح في نفيه علم الله بالجزئيات**...![2] لأن ذلك ما أعطاه له علمه

---

(1) **أجوبة في علم الكلام**، ص 62.

(2) الملاحظ أن كتاب **أجوبة في علم الكلام** للإمام الخفّاف والذي حققه الدكتور عبد الله التوراتي، قد صدّره بمقدمة موجزة خالد زهري الذي سبق له في بحثه المشار إليه في بداية بحثنا هذا أن قطع بأن الإمام الجويني ينفي علم الله بالجزئيات... بينما نراه في تصديره هذا يشير إلى موقف الإمام الخفّاف المؤيد لرأي الجويني حول الموضوع وحول مفهوم "الإسترسال" تحديداً. ودونما أي تراجع أو تصحيح لحكمه السابق بخصوص دعوى عدم إثبات الجويني لعلم الله بالجزئيات، نراه يشيد بشرح الإمام الخفّاف معتبراً كلامه حول الموضوع بمثابة "إيجاد مخرج" لكلام الجويني حسب وصفه! (ص 9) وكأن الإمام الجويني كان ينتظر من ينقذه من "ورطته

ونظره في نصّ إمام الحرمين المستشهد به، وذلك رغم إدراكه لمركزية القول بشمول علم الله لكل صغيرة وكبيرة في العقيدة الإسلامية، ورغم علمه بأنه حتى ابن رشد الحفيد حاول جهده في تبرير الموقف الفلسفي نفسه وتقريبه ما أمكن مما أجمع عليه المسلمون. ومع ذلك هان عليه أن يرمي إمام الحرمين بأنه **يقطع** بعدم علم الله بالجزئيات، وذلك كاف لإخراج هذا الإمام من ملة الإسلام! وهذا كلام أشبه بتلك "الفتاوى" والإلزامات التي عهدناها قديماً والتي كان يرمي بها الخصوم في وجه بعضهم البعض! ولعل هذا ما حمل الإمام الخفّاف الإشبيلي ودفعه إلى أن ينهي بسطه لرأي الإمام الجويني حول ذلك الإشكال وكأنه يردّ على من يشكو العيّ في فهم المصطلح الكلامي، فيختتم حديثه بذلك البيت الشهير للمتنبي، حيث قال:

وكم من عائبٍ قولاً صحيحاً *** وآفته من الفهم السقيم![1]

أو ليس مثل ذلك المستوى من التلقي والفهم المتسرع هو الذي نبه على خطورته الإمام الأشعري في نصه الشهير الذي افتتحنا به بحثنا هذا والوارد عنده في مستهل كتابه **مقالات الإسلاميين** والذي حذّرنا فيه من المقصّرين والغالطين والمشنّعين ومن تاركي التقصي في تلقيهم وحكاياتهم لاختلاف المسلمين؟!

قبل أن نرفع القلم عن هذا الموضوع، وما دام حديث هذا اللقاء العلمي يتمحور حول القاضي ابن العربي المعافري واعتبار أعماله كلها "شاهدة على العصر" أودّ أن أطرح سؤالاً طالما سمعناه منذ شبابنا ولم نتلقّ عنه جواباً مقنعاً؛ هو سؤال يشمل في الواقع أعمال ابن العربي كما يشمل أعمال شيخه الغزالي وكذا أعمال معاصرهما ابن عقيل الحنبلي؛ ومضمن السؤال هو: إذا كانت أعمال ابن العربي عاكسة لعصره فكيف تغيب في تلك الأعمال أية وقفة كافية لتحليل تلك الكارثة الكبرى التي حلّت بالعالم الإسلامي والمتمثلة في احتلال الغزاة الصليبيين للقدس الشريف

العقدية" تلك، بينما الواقع أن شرح الإمام الخفّاف دالّ على فهم صائب **وتلقي سليم** لكلام الجويني الوارد في **البرهان**.

(1) الإمام الخفّاف، **أجوبة في علم الكلام**، مصدر سابق، ص 62.

سنة 492هـ؟ وقد كان الغزالي مجاوراً في هذه المدينة قبل ذلك الغزو بسنوات قليلة، بل كان ابن العربي مقيماً بالقدس قبل حوالي ستة أشهر فقط من الاحتلال الصليبي، بل كان لا زال موجوداً في مصر في هذه الفترة... وقد احتل الصليبيون القدس وذبحوا سكانها وسجلت ذلك كتابات المسلمين والمسيحيين على السواء. وتكفينا هنا الإشارة إلى كتاب الفقيه الدمشقي علي بن طاهر السَّلمي (500 هـ) وهو كتاب **الجهاد** الواقع في اثني عشر جزءاً، ألَّفه بعد سقوط القدس، وكان هذا الكتاب يُدرَّس في الجامع الأموي بدمشق وغيره... وقد ترجم المستشرقون بعض أجزائه كما اهتم به الكيان الصهيوني بفلسطين المحتلة لأسباب لا تخفى على اللبيب! غير أن كبار العلماء، كالغزالي الشافعي وابن العربي المالكي وابن عقيل الحنبلي، لم يتوقفوا، على حد علمي، لإعطاء ذلك الحدث الخطير ما يستحقه من التحليل وتوقع مآلاته وإعطائه حظه من الشهادة على العصر..؟

تعلّق القدرة بين الإمكان والاستحالة:
قراءة في مراجعة أبي بكر بن العربي لأبي محمد بن حزم

أ.د. عبد القادر بطار
جامعة محمد الأول، وجدة

من المسائل الشائكة في الدراسات الكلامية مسألة الصفات في علاقتها بالذات المقدسة، هل الذات والصفات شيء واحد، أو هما شيئان متغايران؟ وهل هذه الصفات صفات وجودية ذاتية أزلية ملازمة للذات القديمة كما يقول الأشاعرة، أو مجرد أحوال أو عين الذات، أو القول بأن الله تعالى لم يزل عالما حيا قادرا سميعا بصيرا قديما بنفسه لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وقِدَم كما يقول المعتزلة؟ وما هي حدود تأثير هذه الصفات في الممكنات، وهو المعبّر عنه بتعلّق الصفات عند علماء الكلام؟

في ضوء هذه التساؤلات، سنتطرق إلى معالجة مسألة تعد من أخطر المسائل العقدية التي خاض فيها بعض المتكلمين، ويتعلق الأمر بمسألة المحال في صلته بفِعل الله عزَّ وجلَّ، هل يقدر عليه أو لا يقدر، وهذا التساؤل يقودنا حتما إلى مسألة في غاية الأهمية، ألا وهي تعلق القدرة وحدود تأثيرها في الممكنات العقلية.

ولعل المعتزلة كانوا من أوائل الفرق الإسلامية التي أثارت هذه المسألة، أعني: القدرة في صلتها بالفعل الإلهي، فقد أورد أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي (ت319هـ) مقالات المعتزلة حول صفة القدرة في علاقتها بصفة العلم، وهل يقدر سبحانه وتعالى على ما علم أنه لا يكون أو أخبر بأن لا يكون[1]؟

---

[1] – مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، للإمام أبي الحسن الأشعري، ص:203، عني بتصحيحه هلموت ريتر.

فقد ذهب بعض المعتزلة «إلى أنه -تعالى- قادر عل ذلك، لو فعله لكان عالما بأنه يفعله، ولم يكن الخبر بأنه يفعله سابقا»[1].

يقول الإمام أبو منصور عبد القاهر البغدادي: «وقد زعم الأسواري وأتباعه من المعتزلة أن الله تعالى إنما يقدر على أن يفعل ما قد علم أنه يفعله، فأما ما علم أنه لا يفعله أو أخبر عن نفسه بأنه لا يفعله فإنه لا يقدر على فعله، تعالى الله عن قوله علوّا كبيرا»[2].

ومن لوازم هذه المسألة النظرُ في قدرة الله على الظلم، هل يقدر عليه أو لا يقدر؟

فقال جمهور المعتزلة: «إن الله يقدر على الظلم والكذب ولا يفعلهما، وذهب بعض المعتزلة إلى القول بأنه محال أن يوصف الله بالقدرة على الظلم...»[3].

وهذه المقالات نجد لها صدى في الغرب الإسلامي مع الإمام أبي محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي الظاهري (ت456هـ)، الذي بالغ في تقرير تأثير القدرة، حتى جعلها تؤثر في المستحيل، وأن كل ما يمكن أن يكون موضوع سؤال في نظره فالله تعالى قادرٌ عليه، فقد قرّر: «أن الله سبحانه وتعالى قادر على كل ما يسأل عنه السائلون؛ من جور، وكذب، وظلم، ومحال، وغير ذلك ... ومن ادعى أن الله عزَّ وجلَّ لا يوصف بالقدرة على المحال، ولا على الظلم، ولا على غير ما علم أنه يكون؛ فقد ألحد، لأنه خالف القرآن، وإجماع الأمة، ووصف ربه بالعجز...»[4].

---

[1] - كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، لأبي القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، ص265 تحقيق أ.د. راجح كردي ود. عبد الحميد كردي، دار الفتح، الأردن، الطبعة الأولى 1439هـ/2018م.

[2] - الفرق بين الفرق، وبيان الفرقة الناجية منهم، ص: 368 تحقيق محمد فتحي النادي، دار السلام، القاهرة الطبعة الأولى 1431هـ/2010م.

[3] - نفسه، 261.

[4] - الدرة فيما يجب اعتقاده، تصنيف أبي محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، ص: 438-440 تحقيق عبد الحق التركماني، دار ابن حزم بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1430هـ/2009م.

المُحال وأقسامه عند ابن حزم:

يذهب ابن حزم إلى أن المحال أربعة أقسام لا خامس لها:

الأول: مُحال إضافي،

الثاني: محال بالوجود،

الثالث: محال عقلي،

الرابع: محال مطلق،

ويمثّل ابن حزم للقسم الأول بنبات اللحية لابن ثلاث سنين، وإحباله امرأة، وكلام الأبله الغبي في دقائق علم المنطق، ونَظْم الشعر العجيب، فهذه أمور موجودة في العالم، وهي ممكنة التحقق في البعض، لكنها ممتنعة من غيرهم، كما يظهر من خلال الأمثلة السابقة.

كما مثّل للقسم الثاني: بانقلاب الجماد حيواناً، والحيوان جماداً، فهذا النوع ليس ممكناً ولا موجوداً عندنا، لكنه متوهم في العقل، وقد يتساءل الإنسان كيف يكون ذلك لو كان، وبهذين القسمين يأتي الأنبياء عليهم السلام في معجزاتهم الدالة على صدقهم في النبوة.

كما مثّل للقسم الثالث باستحالة أن يكون المرء قائما قاعداً معا في نفس الوقت، وكسؤال السائل: هل يقدر الله تعالى على أن يجعل المرء قاعداً لا قاعداً ؟ فهذا النوع من المحال لا يقع في هذا العالم، لا معجزة لنبي ولا غير ذلك، ومن أمثلة القسم الرابع: كل سؤال أوجب على ذات الباري تغييراً، فهذا هو المحال لذاته، وهو لم يزل مُحالا في علم الله تعالى، ولا هو ممكن فهمه لأحد[1].

وقد وقف ابن حزم عند القسم الثالث، وهو المحال العقلي، مبيّنا أن الله تعالى هو الذي خلق العقل وركّب فيه مسمى المحال، ولو شاء الله تعالى قبل ذلك ألاَّ يجعله مُحالا لما كان محالا.

---

[1] – الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الثاني، الصفحة:، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر، د. عبد الرحمن عميرة، 370طبعة دار الجيل، بيروت–لبنان،

وابن حزم يرى أن الله تعالى قادر على جعل المحال ممكنا، ومن أدلته على ذلك ما يراه الإنسان في منامه مما هو من قبيل المحال في حالة اليقظة، وقد خلص إلى أن الذي جعل المحال ممكنا في النوم قادر على جعله ممكنا في اليقظة[1].

كما خلص ابن حزم بعد تقريره لأنواع المحال إلى السؤال العقدي الآتي: هل الله تعالى قادر على أن يتخذ ولداً؟

جواب ابن حزم: «أنه تعالى قادر على ذلك، وقد نص عزَّ وجلَّ على ذلك في القرآن، قال تعالى: ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَاصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الزمر:4].

وقال تعالى: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ [الأنبياء:17]»[2].

ومن أدلة ابن حزم على ذلك: «أن من لم يطلق أن الله عز وجل يقدر على ذلك وحسَّن قوله بأن قال: لا يوصف الله بالقدرة على ذلك، فقد قطع بأن الله عزَّ وجلَّ لا يقدر، إذ لا واسطة فيمن يقدر ولا يقدر البتة... ومن وصف الله بالعجز فقد كفر»[3].

وأيضا: فإن من قال: «لا يوصف الله تعالى بالقدرة على المحال فقد جعل قدرته سبحانه وتعالى متناهية، وجعل قوته عزَّ وجلَّ منقطعة محدودة ملزومة بذلك ضرورة أن قوته تعالى متناهية .. وأنه تعالى فاعل بطبيعة فيه متناهية، وهذا تحديد للباري عزَّ وجلَّ، وكفر به مجرد، وإدخال له في جملة المخلوقين»[4].

---

[1] – نفسه، الجزء الثاني، الصفحة 272.

[2] – نفسه372/2

[3] – نفسه 372.

[4] – نفسه، 372/2.

وعمدةُ ابن حزم في تقرير تعلق قدرة الله تعالى بالمعلوم والمحال معاً أنه تعالى قادر على كل ما يُسأل عنه سائل، هو نص السؤال الذي هو سؤال مسموع موجود، فكذلك الجواب: أن الله تعالى قادر على أن يخلق لذلك اللفظ معنى يوجده»[1].

وقد انتهى ابن حزم في تقرير هذه المسألة إلى «أن الله تعالى فعَّال لما يشاء، وعلى كل شيء قدير، وبهذا جاء القرآن، وبهذا نقول، وكل مسئول عنه وإن بلغ الغاية من المحال فُهم أو لم يفهم فالله تعالى قادر عليه»[2].

وفي تقريره لمذاهب العلماء في تعلق القدرة خلص ابن حزم -أيضا- إلى أن النظّام من المعتزلة والأشعرية جعلوا قدرة ربهم تعالى متناهية، يقدر على شيء، ولا يقدر على شيء آخر، وهذه صفة أهل النقص»[3].

هذه الآراء الكلامية التي صرّح بها ابن حزم، وناضل عنها، لم تكن موضع تقدير وقبول من قبل جمهور علماء أهل السُّنة والجماعة، الذين رأوا فيها ابتداعا في الاعتقاد، وجرأة على الذات المقدّسة، وقد بدأ هذا النقد مع الإمام أبي بكر بن العربي المعافري، ونضج مع الإمام السنوسي، وسائر شرّاح المذهب الأشعري.

موقف الإمام أبي بكر بن العربي من آراء ابن حزم:

ما صرّح به ابن حزم بخصوص تعلق صفة القدرة، وجعلها تتعلق بالمحال، وأن الله تعالى قادر على أن يتخذ ولداً، بحجة أن قدرة الله غير متناهية، أو إذا لم يقدر عليه كان عاجزاً ... لقي معارضة شديدة من قبل أئمة المذهب الأشعري، معتبرين ما صرّح به ابن حزم وروّج له في غاية التناقض والفساد.

وقد تنبه إلى خطورة كلام ابن حزم الإمامُ أبو بكر بن العربي، وهو الذي عاصر ابن حزم ورد عليه في أمور كثيرة، فقال في معرض رده على بدعة الظاهرية:

---

[1] - نفسه 373/2 الدرة فيما يجب اعتاده، ص:438.

[2] - نفسه 375/2

[3] - نفسه، 385/2.

«**مسألة**: هي أشدها: قول ابن حزم: إن الله قادر على أن يتخذ ولداً، وأن يخلق إلها إذا شاء ذلك وأراده، بقوله: ﴿ لَو أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لاصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاء سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الزمر:4]، فانظروا إلى هذه الداهية العظمى، كيف جهل الجائز من المستحيل في العقل والمعقول، المفهوم من الكلام دون ما لا يعقل، فإن هذا الكلام ليس له معنى مفهوم، إذ قوله: هل يقدر الله أن يتخذ ولدا ليس يُفهم، لأن الله هو الذي لا يتصور أن يكون له ولد، ولا يمكن، فإذن، معنى ذلك من قول القائل: هل يقدر الله الذي لا يصح أن يوجد منه ولد على أن يكون له ولد؟ فنقض آخرُ كلامه أوَّلَه، فلم يكن له معنى معقول في نفسه، فيستحق به جواباً، وكذلك قوله: هل يقدر الله أن يخلق إلها؟ لأن الله هو الذي لا يصح أن يكون معه إله، فنقض آخرُ كلامه أولَه، ومن ينتهي إلى هذا الحد فقد سقطت مكالمته»[1].

وهذه الإشارة من الإمام أبي بكر بن العربي جاءت في سياق مناقشته لمنهج الظاهرية في تقرير الفقهيات، ولذلك لم يقف عندها كثيراً، بل مضى يرد على ابن حزم في زعمه «أن من ترك الصلاة متعمداً حتى خرج وقتها فقد سقط عنه فرضها، ولم يتوجه عليه خطاب بها...»[2].

وكلام الإمام أبي بكر ابن العربي في رده على ابن جزم يقوم على أساس مفهوم المحال العقلي، وحدود تعلق القدرة، معتبراً كلامه غير مفهوم ومتناقض من هذه الناحية.

لقد أشار الإمام أبو بكر بن العربي إلى تعلق العلم، وتعلق القدرة، وأن الأول عام، يشمل الواجب والجائز والمستحيل، والثاني مجاله الممكنات، يقول –رحمه الله: «وعلم الباري تعالى عام في جميع الموجودات، ما وجد، وما يوجد، وما يستحيل أن يوجد أن لو وجد كيف كان يوجد، علم به الكلَّ من ذلك، وعلم به علمه، وكذلك قدرته علمه في جميع المقدورات، وهي الممكنات دون المستحيلات والواجبات، لا نهاية لمعلوماته ولا لمقدوراته، ثبت ذلك كله بدليل العقل، وعلمنا

---

[1] – العواصم من القواصم، للقاضي أبي بكر بن العربي، ص: 259 تحقيق الدكتور عمار الطالب] دار التراث، القاهرة، الطبعة الأولى 1417هـ/1997م.

[2] – نفسه، ص:259.

كون الصفة واحدةً بدليل الشرع، وإلا فليس يستحيل في العقل تقدير علمين قديمين للباري تعالى لولا أن الإجماع انعقد على اتحاده»[1].

ومن العلماء الذين اقتفوا آثار أبي بكر ابن العربي في انتقاده لابن حزم الإمام أبو جعفر أحمد بن يوسف الفِهري اللَّبْلي (ت671هـ)، فقد لاحظ أن ابن حزم مع كونه حافظا إلا أنه لم يوفّق فيما يفهمه، كما وقع له في تصوّر تعلّق صفة القدرة.

يقول اللبلي: «وممّا يدلُّ على صحة ما أقولُهُ أن من عنده أدنى مُسكة من عقل [لا] يقول: إن القدرة القديمة تتعلق بالمحال، فيجوز عنده اجتماع الضدين في محل وفي زمن واحد، فيكون الشيء أسود أبيض في حالة وأخرى. ويكون الجسم الواحد في مكانين متباينين، فيكون الإنسان في الشرق في الزمن الواحد، الذي يكون فيه في المغرب، إلى غير ذلك مما لا يصدر تجويزه من عاقل، فالعلمُ باستحالة هذه الأمور أو تجويزُها يُعرف الفرق بين العاقل والمجنون، والبهيمة والإنسان، فمن جوّزها خرج عن العقلاء المكلّفين، ولحق بالبهائم والمجانين»[2].

وقد قرّر اللبلي كما قرّر عامة أهل السُّنة الأشاعرة أن القدرة إنما تتعلق بالممكن ولا تتعلق بالمستحيل ولا بالواجب، وهو الأمر الذي غاب عن ابن حزم، يقول اللبلي: «ومدار هذه المسألة على حرف، وهو أن المعلومات الثلاثة التي هي الواجب والجائز والمستحيل؛ هل هي كلها متعقلة للقدرة أم لا ؟ فزعم ابن حزم أنها كلها متعلقة للقدرة، وإن لم تتعلق القدرة بجميعها فإنه يؤدي إلى العجز»[3].

وبناء على تصوّر أهل السُّنة الأشاعرة لحقيقة المحال يخلص اللبلي إلى فساد قول ابن حزم.

يقول: «وكذلك المحال لا تتعلق القدرة به أيضًا؛ إذ المحال كما تقدَّم في حقيقته هو ما لا يتصوّر وقوعه، ومعنى تعلّق القدرة بالمقدور هو أن تُخرجه من العدم إلى الوجود، والمحال لا يتصوّر

---

[1] - المتوسط في الاعتقاد والرد على من خالف السنة من ذوي البدع والإلحاد، ص: 196 اعتنى به د. بد الله التوراتي، دار الحديث الكتانية،

[2] - فهرست اللبلي، أبو جعفر أحمد بن يوسف الفهري اللبلي، ص:83 تحقيق ياسين يوسف عياش وعواد عبد ربه أبو زينة، طبعة دار الغرب الإسلامي،بيروت–لبنان، الطبعة الأولى 1408هـ/1988م.

[3] - نفسه، ص: 85

خروجه إلى الوجود، فلا يتصوّر وقوعه، وإذا لم يتصوّر وقوعه فلا يكون متعلّقًا للقدرة، وإذا لم يكن متعلقًا للقدرة انتقض قول ابن حزم أيضًا في عموم تعلق القدرة بالمعلومات الثلاثة المتقدمة، فلم يبق إلا الجائز وهو الذي تتعلّق به القدرة»[1].

وبناء على تصوّر أهل السُّنة الأشاعرة لحقيقة الجائز الذي تتعلّق به القدرة يخلص اللبلي في مراجعته لابن حزم إلى أن مقولة العجز التي يستند إليها ابن حزم لا معنى لها في التصور الكلامي، لأن «العجز إنما يصح عمّا يُقدر عليه، وأما ما لا يصح أن يُقدر عليه كالمحال والواجب فلا يوصف بالعجز عنه كما لا يوصف بالقدرة عليه، إذ العجز والقدرة ضدان يتعلق كل واحد منهما بالضد مما يتعلق به الآخر. فما لا يصحُّ تعلق القدرة به لا يصحُّ العجز عنه. وهذا من البيان والظهور بحيث لا يخفى على ذي لب سليم»[2].

المحال في نظر أئمة المذهب الأشعري:

من المقدمات الأساسية في الدرس العقدي الأشعري السُّنّي التمييز بين الحكم الشرعي، والحكم العادي، والحكم العقلي، ثم تحرير القول في الحكم العقلي، لأن مضامين علم التوحيد تنبني على الأدلة العقلية.

فما هو الحكم العقلي، وما هي أقسامه في النظام الكلامي الأشعري؟

يحدّد علماء العقيدة مفهوم الحكم العقلي بأنه: إثبات العقل أمراً أو نفيه من غير توقف على تكرر ولا وضع واضع[3].

وينحصر الحكم العقلي في ثلاثة أقسام، وهي: الوجوب، والاستحالة، والجواز.

فالواجب: ما لا يتصور في العقل عدمه.

والمستحيل: ما لا يتصور في العقل وجوده.

---

[1] - نفسه، ص:85

[2] - نفيه، ص:86.

[3] - عمدة المريد، شرح جوهرة التوحيد، وهو الشرح الكبير، للإمام برهان الدين أبي الأمداد إبراهيم اللقاني، المجلد الأول، الصفحة:155، باعتناء عبد المنان أحمد الإدريسي وجاب الله بسام صالحن دار النور، الأردن، الطبعة الأولى 2016م.

والجائز: ما يصح في العقل وجوده وعدمه[1].

ومثال الأول: وجوب التحيّز للجِرم، ووجوبُ القِدَمِ لله تعالى وصفاته.

ومثال الثاني: استحالة تعرّي الجسم عن الحركة والسكون، واستحالة الشريك لمولانا عزَّ زجلَّ.

ومثال الثالث: جواز حركة الجسم، وجواز تعذيب المطيع وإثابة العاصي[2].

وتجدر الإشارة إلى أن إمكان تعذيب المطيع، وإثابة العاصي لم يقع شرعا، وإن كان جائزاً عقلاً.

وقد اعتنى علماء المذهب بهذه الأقسام الثالثة؛ لأن مباحث علم التوحيد –كما أسلفنا– تدور ما بين الوجوب والاستحالة والإمكان، ولأن معرفتها هي نفس العقل، بناء على أنه المعلوم بوجوب الواجبات، وجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات[3].

معنى القدرة:

تندرج القدرة في النظام الكلامي الأشعري ضمن صفات المعاني، وهي كل صفة موجودة في نفسها، والمعاني جمع معنى، وهو ما يقابل الذات، وعلى هذا الأساس يعرف علماء العقيدة

---

[1] – أم البراهين بشرح الإمام السنوسي بحاشية الدسوقي، ص:48 المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى 2003.

[2] – [2] – عمدة المريد، شرح جوهرة التوحيد، وهو الشرح الكبير، للإمام برهان الدين أبي الأمداد إبراهيم اللقاني، المجلد الأول، الصفحة:155، باعتناء عبد المنان أحمد الإدريسي وجاب الله بسام صالحن دار النور، الأردن، الطبعة الأولى 2016م.

[3] – عمدة المريد، شرح جوهرة التوحيد، وهو الشرح الكبير، للإمام برهان الدين أبي الأمداد إبراهيم اللقاني، المجلد الأول، الصفحة:167، باعتناء عبد المنان أحمد الإدريسي وجاب الله بسام صالحن دار النور، الأردن، الطبعة الأولى 2016م.

القدرة بكونها صفةً وجودية قديمة قائمة بذاته تعالى، يتأتّى بها إيجاد الممكن وإعدامُه على وفق الإرادة[1].

كما يعرفها بعض الشرّاح بأنها: «صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، يتأتّى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة»[2].

يقرّر علماء العقيدة أن القدرة صفة تتعلق بجميع الممكنات، دون الواجبات والمستحيلات، مثلها مثل الإرادة، غير أن تعلق القدرة، أي: تأثيرها، في الممكن من حيث الإيجادُ والإعدام، وتعلق الإرادة، أي: تأثيرها، من حيث التخصيص[3].

معنى تعلق القدرة:

التعلق معناه: طلب الصفة، أي: اقتضاؤها واستلزامها أمراً زائداً على قيامها بمحلها، وهذا ينصرف إلى التعلق بالفعل، أي: التعلق التنجيزي، وأما إطلاق التعلق على صلاحية الصفة في الأزل فهو مجاز، إذ هذا ليس تعلقا حقيقة[4].

والتعلق عند الإمام أبي الحسن الأشعري صفة نفسية، منسوب إلى نفس الصفة، فهو ذاتي، يقول الإمام شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد المقري (ت1041هـ) في منظومته:

واختلفَ الأشياخُ في التعلقِ ** فقيل نفسي لدى التحققِ

أيْ طلبُ الصفاتِ زائداً على ** قيامها بذات موصوفٍ علَا

---

[1] – الدر الثمين والمورد المعين، شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين، ميارة الكبير، ص: 37دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء-المغرب، 1429هـ/2008م.

[2] – حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد، ص:120، تحقيق د. علي جمعة، دار السلام، مصر الطبعة الرابعة 1429هـ/2008م.

[3] – أم البراهين بشرح الإمام السنوسي بحاشية الدسوقي، ص:128 المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى 2003.

[4] – شرح أم البراهين للإمام السنوسي، بحاشية الدسوقي، ص:131

كالكشف للعلم وكالدلالَةْ ** من الكلام وصف ذي الجلالَةْ[1]

وللقدرة تعلّقان:

الأول: تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بالفعل، بل هو ممكن من القادر إيجاده لوقته أو تركه فيه، وهو لازم للقدرة، قديم بقدمها[2]، كما يعبر عنه بالتعلق الصَّلوحي القديم، وهو صلاحيتها في الأزل لإيجاد كل ممكن فيما لا يزال، أي: حين وجوده.

والثاني: تعلق تنجيزي حادث، وهو إبرازها بالفعل للممكنات التي أراد الله تعالى وجودها.

والأول أعم؛ لأن القدرة في الأزل صالحة لإيجاد كل ممكن، على أي صفة كانت، بخلاف الثاني؛ فإن تعلقها به على أن يكون صفة واحدة[3].

موقف الإمام أبي عبد الله السنوسي من رأي ابن حزم الظاهري:

يتابع الإمام أبو عبد الله السنوسي الإمام أبا بكر ابن العربي في إنكاره على ابن حزم الظاهري في زعمه أن الله تعلى قادر على أن يتخذ ولداً، وأن هذا القول يؤدي إلى نتائج خطيرة على عقيدة التوحيد.

وأول شيء ينبّه عليه الإمام السنوسي هو حدود تعلق القدرة والإرادة، وأنهما صفتان مؤثرتان، ومن لازم الأثر أن يكون موجوداً بعد عدم.

يقول الإمام السنوسي: «وإنما لم تتعلق القدرة والإرادة بالواجب والمستحيل، لأن القدرة والإرادة لما كانتا مؤثرتين، ومن لازم الأثر أن يكون بعد عدم، لزم أن ما لا يقبل العدم أصلا

---

[1] – إضاءة الدُّجنة في عقائد أهل السنة، بشرح الشيخ عبد الغني النابلسي، المسمى رائحة الجنة بشرح إضاءة الجنة، ص:73، دار الكتب العلمية، بيروت*–لبنلن، الطبعة الثانية، 2011.

[2] – عمدة المريد، شرح جوهرة التوحيد، وهو الشرح الكبير للناظم، 425/1 للإمام برهان الدين أبي الأمداد إبراهيم اللقاني، تحقيق مجموعة من الباحثين، باعتناء عبد المنان أحمد الإدريسي، وجاد الله بسام صالح، دار النور، عمان الأردن، الطبعة الأولى 2016م.

[3] – شرح أم البراهين للإمام السنوسي، ص:128ندار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى 1422هـ/2001م.

كالواجب لا يقبل أن يكون أثرا لهما، وإلاَّ لزم تحصيل الحاصل، وما لا يقبل الوجود أصلا كالمستحيل لا يقبل أيضا أن يكون أثرا لهما، وإلاَّ لزم قلب الحقائق، برجوع المستحيل عين الجائز فلا قصور أصلا، لأنه يلزم على هذا التقدير الفاسد أنه يجوز تعلقهما بإعدام أنفسهما، بل وبإعدام الذات العلية، وبإثبات الألوهية لمن لا يقبلها من الحوادث وسلبها عمن تجب له، وهو مولانا جلَّ وعزَّ، وأي نقص وفساد أعظم من هذا؟

وبالجملة فذلك التقدير الفاسد يؤدي إلى تخليط عظيم لا يبقى معه شيء من الإيمان، ولا شيء من العقليات أصلا، ولخفاء هذا المعنى على بعض الأغبياء من المبتدعة صرَّح بنقيض ذلك، فنُقل عن ابن حزم أنه قال في الملل والنحل: إنه تعالى قادر على أن يتخذ ولدا، إذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزاً. فانظر إلى اختلال عقل هذا المبتدع، كيف غفل عما يلزمه على هذه المقالة الشنيعة من اللوازم التي لا تدخل تحت وهم، وكيف فاته أن العجز إنما يكون لو كان القصور جاء من ناحية القدرة، أما إذا كان لعدم تعلق القدرة فلا يتوهم عاقل أن هذا عجز»[1].

وقد نبّه الإمام سيف الدين الآمدي على مسألة دقيقة لها علاقة بما روّج له ابن حزم الظاهري، وهي علاقة صفة العلم بفعل الله تعالى، فقال: «فلا بد من الإشارة إلى مسألة دقيقة وهي: أن ما علمه الله تعالى أنه لا يكون، منه ما هو ممتنع الكون لنفسه، وذلك كاجتماع الضدين، وكون الشيء في آن واحد في مكانين ونحوه، ومنه ما هو ممتنع الكون لا باعتبار ذاته، بل باعتبار أمر خارج، وذلك مثل وجود عالم آخر وراء هذا العالم أو قبله، فما كان من القسم الأول فهو لا محالة غير مقدور، من غير خلاف. وما كان من القسم الثاني، وهو أن يكون ممتنعا لا باعتبار ذاته بل باعتبار تعلق العلم بأنه لا يوجد أو غير ذلك فهو لا محالة ممكن باعتبار ذاته كما سلف»[2].

---

[1] – شرح أم البراهين للإمام السنوسي، ص:159 المكتبة العصرية، صيدا–بيروت، الطبعة الأولى 1424هـ/2003م.

[2] – غاية المرام في علم الكلام، ص:84

خاتمة:

بعد هذا العرض المركّز لمسألة تعلق القدرة بين الإمام أبي بكر بن العربي المعافري والإمام ابن حزم الظاهري نخلص إلى النتائج الآتية:

1-كشفت مراجعة الإمام أبي بكر بن العربي لابن حزم في مسألة تعلق صفة القدرة أن ما ذهب إليه ابن حزم يفضي إلى لوازم تضر بعقيدة التوحيد، لكونها تخالف قوانين الفكر، كما أنها تؤدي إلى هدم قواعد الإيمان الفطري من أساسه.

2-أن سائر شرّاح المذهب الأشعري انتصروا لرأي الإمام أبي بكر بن العربي لأنه في نظرهم يعبّر عن معتقد أهل السُّنة والجماعة قاطبة، ولأنه يحافظ على عقيدة التوحيد كما يقرّرها القرآن الكريم والسُّنة النبوية الصحيحة.

3-اختار بعض العلماء التوسع في دراسة تعلق صفة القدرة، حيث أفردوا لها رسائل خاصة، كما فعل العلامة أحمد بن المبارك السجلماسي (ت1156هـ) في رسالة له بعنوان: الدرة في تحقيق تعلق القدرة[1]، والعلامة نور الدين حسن الشهير بأبي عذبة، في رسالة له بعنوان: نتائج أفكار الثقات فيما للصفات من التعلقات[2].

4-عندما ينسب الأشاعرة التأثير إلى القدرة فمرادهم بذلك الذات المقدسة، إذ القدرة لا تؤثر بنفسها، وإنما ينسبون التأثير إليها على سبيل المجاز.

5-القدرة في النظام الكلامي الأشعري السُّنّي صفة مؤثرة في الممكن فقط، وأن الواجب والمستحيل ليس من متعلقاتهما البتة، فما لا يقبل التأثير عنها لا يكون من متعلقاتهما.

---

[1] - ضمن مجموع رسائل في علم الكلام، اعتنى بها نزار حمادي، طبعة دار الإمام ابن عرفة، تونس،

[2] - نتائج أفكار الثقات فيما للصفات من التعلقات، تأليف العلامة نور الدين حسن الشهير بأبي عذبة ، اعتنى بها سعيد فودة، دار الذخائر بيرت-لبنا، الطبعة الأولى 1435هـ/2014م.

6-هذه النازلة استمرت في التاريخ، وكان بعض العلماء يختبرون نظراءهم بها، فقد ذكر الفقيه محمد بن يحيى الولاتي (ت1330هـ) في رحلته الشهيرة أن أحد علماء الحجاز أراد اختباره، فسأله هذا السؤال: هل الله تعالى قادر على أن يتخذ ولداً شريكا أو لا؟ وكان جواب الشيخ أن هذا السؤال بدعة شنيعة، وصاحبه بدعي. وقد ظن صاحب السؤال أن الشيخ لا يعرف أن القدرة لا تتعلق بالمحال. لكن الشيخ حرّر جوابا ذهب فيه إلى أن «كيفية تعلق القدرة بكل جزئية من جزئيات الأشياء غير معقولة، أي: أن العقل عاجز عن إدراك كيفية تعلق القدرة جزئية من جزئيات المخلوقات، والإيمان بأن الله تعالى على كل شيء قدير واجب، والسؤال عن هذه الجزئية، وهي هل الله قادر على أن يتخذ ولداً أو شريكاً أم لا بدعة، والسائل ضال، أي: مخطئ في سؤاله»، وللشيخ جواب مفصّل في المسألة[1].

7-أن تعلق القدرة بالمستحيل مقيّد بالوجود الخارجي، وقد أشار بعض الشرّاح إلى نكتة وهي: «أن المحال مقدور عليه من حيث تحصيل صورته الوهمية، واستجلاؤها في ضمير الذاكر لها، إذ ذاك من أثر القدرة قطعا، فالمحال مقدور من حيث الذهن لا من حيث الخارج، إذن كل ما له انجلاء في الخارج له انجلاء في الذهن من غير عكس»[2].

فهرس المصادر والمراجع:

1. الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى، للإمام الحافظ أبي بكر بن العربي المعافري الإشبيلي، ضبط نصه عبد الله التوراتي، وخرج أحاديثه أحمد عروبي، طبعة دار الحديث الكتانية، طنجة، الطبعة الأولى 1436 هـ 2015م.
2. أبكار الأفكار في أصول الدين، للإمام سيف الدين الآمدي. تحقيق د. أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية القاهرة. 2002.
3. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق د. محمد يوسف موسى، مطبعة السعادة، مصر، 1990.

---

[1] - الرحلة الحجازية، ص: 175، تحقيق وتعليق د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي تونس، الطبعة الأولى م1990، والطبعة الثانية 2009م

[2] - فتح الرحمن بأقفال أم البرهان، للعلامة محمد بن عبد السلام البيجري المكناسي، مخطوط.

4. تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، للشيخ إبراهيم بن محمد بن أحمد البيجوري، ضبطه وصححه عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثالثة 2007.

5. تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل، للقاضي أبو بكر الطيب الباقلاني، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، طبعة مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت، 1987.

6. حاشية الدسوقي على أم البراهين، ضبط نصها وصححها عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 2001.

7. الدرة فيما يجب اعتقاده، تصنيف أبي محمد علي بن حزم الأندلسي، تحقيق عبد الحق التركمانتي، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1430هـ/2009م.

8. سراج المريدين في سبيل الدين، إملاء الإمام أبي بكر بن العربي، اعتنى به الدكتور عبد الله التوراتي، دار الحديث الكتانية، الطبعة الأولى 1437هـ/2017م.

9. شرح لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة، تأليف الإمام شرف الدين ابن التلمساني الفهري، تحقيق نزار حمادي، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت الطبعة الأولى 1439 هـ 2018م

10. شرح السنوسية الكبرى، المسمى عمدة أهل التوفيق والتسديد، للإمام أبي عبد الله السنوسي، عني بإخراجه د. عبد الفتاح عبد الله بركة، طبعة دار القلم الكويت، الطبعة الأولى 1982.

11. شرح معالم أصول الدين، لابن التلمساني، تحقيق الدكتور محمود عواد سالم، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى1432 هـ 2011 م

12. شرح صغرى الصغرى، في علم التوحيد، للإمام أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، علق عليه الأستاذ سعيد فودة، دار الرازي الطبعة الأولى 2006.

13. العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تأليف إمام الحرمين أبي المعالي الجويني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، طبعة المكتبة الأزهرية للتراث، مصر1992.

14. العواصم من القواصم، للقاضي أبي بكر بن العربي، تحقيق الدكتور عمار الطالبي، دار التراث، القاهرة، الطبعة الأةلى 1417هـ/1997م.

15. الفرق بين الفرق، وبيان الفرقة الناجية منهم، للإمام الأستاذ أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، تحقيق محمد فتحي النادي، طبعة، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى 1431هـ/ 2010م..

16. الفصل في الملل والأهواء والنحل، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، تعليق: د. محمد إبراهيم نصير، ود. عبد الرحمن عميرة، طبعة دار الجيل بيروت – لبنان.

17. قانون التأويل، للإمام القاضي أبي بكر بن محمد عبد الله بن العربي المعافري الإشبيلي، دراسة وتحقيق، محمد السليماني، طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت 1990.

18. الكتاب المتوسط في الاعتقاد والرد على من خالف السنة من ذوي البدع والإلحاد، تحرير الحافظ أبي بكر بن العربي المعافري الإشبيلي، ضبط نصه وخرج أحاديثه الدكتور عبد الله التوراتي، طبعة دار الحديث الكتانية، طنجة الطبعة الأولى 1436 هـ 2015م.

19. كتاب الأفعال، للقاضي أبي بكر بن العربي المعافري الأندلسي، تحقيق ذة. نبيلة زكري، منشورات مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية بتطوان، التابع للرابطة المحمدية للعلماء، الطبعة الأولى 1438 هـ 2017.

20. كتاب المقالات ومعه عيون المسائل، لأبي القاسم عبد الله بن أحمد البلخي، حققه: د. حسين حانصو، د. راجح كردي، ود. عبد الحميد كردي، دار الفتح للدراسات والنشر،الطبعة الأولى 1439هـ/2018م.

21. لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، لأبي الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي، تحقيق د.فوقية حسين، طبعة دار الأنصار القاهرة الطبعة الأولى 1977.

22. اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع، لأبي الحسن الأشعري، صححه وقدم له وعلق عليه، الدكتور حمودة غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون تاريخ.

23. مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، من إملاء الإمام أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك، تحقيق دانيال جيماريه، طبعة دار الشروق، بيروت.

24. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري، عني بتصحيحه، هلمت ريتر، طبعة دار النشر فرانزشتاير بفيسبادن الطبعة الثالثة 1980.

25. مع القاضي أبي بكر بن العربي، سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى 1407هـ/1987م.

26. الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق محمد سيد الكيلاني، طبعة، دار المعرفة، بيروت 1975.

27. النشر على الشيخ الطيب على توحيد ابن عاشر، الشيخ إدريس بن أحمد الوازني، المطبعة المصرية بالأزهر، بدون تاريخ.

الطبيعيات ومكانة النظر

في مذهبية ابن العربي الأشعرية

د. خالد زَهْري

أستاذ العقيدة والفكر

كلية أصول الدين بتطوان

مدخل:

يُعدُّ "مبحث الطبيعيات" في "علم الكلام" من أهم المباحث التي انشغل بها أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي المعافري الإشبيلي ثم الفاسي (ت. 543 هـ / 1148 م) في مراجعاته الكلامية، فهل هذا راجع إلى نقد اختيارٍ عقديٍّ يأبى خوض غمار "الطبيعيات"، أو – على الأقل – لا يريد أن ينشغل به؟

وهل يمكن أن يكون هذا التيار هو مذهب أهل التسليم والتفويض؟ حيث إن أتباعه يجيزون التقليد في أصول الدين، مما يلزم منه عدم انشغالهم بـ "الطبيعيات" التي تُعَدُّ مدخلا ضروريا عند من يوجب النظر في أصول الدين.

فإن كان الجواب بالإيجاب، فهل يعني هذا أن ابن العربي يقصد إلى انتقاد الاختيار الرسمي للدولة المرابطية[1]؟

---

[1] – قدَّمتُ ما يكفي من القرائن والأدلة التي تفيد أن اختيارَ الدولة المرابطية لمذهب أهل التسليم والتفويض وترسيمَه اختيارٌ أشعري، مادام هذا المذهب لا يزيد عن كونه مدرسة أشعرية بإزاء المدرسة الأشعرية الأخرى المتمثلة في الاتجاه التأويلي (انظر تقديمنا لـ "**الأرجوزة الصغرى في الاعتقاد**" لأبي الحجاج يوسف بن موسى

لا نستبعد أن يكون هذا المقصد حاضرا لديه، لأن مذهب أهل التسليم والتفويض كان هو المذهبَ السائدَ في الغرب الإسلامي في تلك المرحلة، وكان له مؤيدوه ومناصروه، ومنهم من خصَّه ابن العربي بتوجيه سهام النقد. ويمكن أن نقرِّر أن انتقاده للمذهب الظاهري عموما، وفقه ابن حزم خصوصا، انعكاسا لرفضه لهذا التوجه[1]. فالمذهب الظاهري، وإن كان مذهبا فقهيا لا كلاميا، فإنه لا يمكن أن يكون في معزل عن التأثر ببعض الاختيارات الكلامية. ولهذا كان انتقاده له على المستويين العقدي والفقهي في سياق واحد.

هذه الأسئلة وغيرها تتفرع عن سؤال محوري، نقصد الإجابة عنه في هذا البحث، وهو: لماذا أطال ابنُ العربي النَّفَسَ في الكلام على "الطبيعيات"؟

وهو سؤال لا يمكن أن يكون الجواب عنه في معزل عن الجواب عن السؤال الآتي:

ما هي آليات النظر التي اشتغل بها في هذا المبحث؟

لقد اعتاد المتكلمون أن يشتغلوا بهذه الآليات في مباحث ومطالب أخرى غير "مبحث الطبيعيات"، من قبيل مطلب "المعجزة". ناهيك عن حضورها في شروحهم لأسماء الله الحسنى التي شُرِحَتْ؛ في الغالب الأعم؛ بثلاث طرق:

أ – طريقة المتكلمين، استندوا فيها إلى "مبحث الإلهيات" (الذات، والصفات، والأفعال)، ويمكن أن نصطلح عليها بـ "الطريقة الإلهية".

الضرير، تحقيق أحمد الفراك ومحمد الفتات، دار لبنان، بيروت، ط. 1، 1442 / 2020، ص. 3 - 10).
وانظر أدلتنا على أن مذهب أهل التسليم والتفويض لا يزيد عن كونه مذهبا أشعريا في كتابنا "**الفكر العقدي للمذهب الأشعري: خصائصه ومقاصده**"، منشورات المجلس العلمي المحلي لعمالة المضيق – الفنيدق (10)، مطبعة جريدة طنجة، طنجة، ط. 1، 1444 / 2022، ص. 33 – 34.

[1] – ذكر ابن العربي، في كتابه "**العواصم من القواصم**"، أنه أَلَّف كتابَه "**النواهي على الدواهي**" يَرُدُّ فيه على كتاب "**نكت الإسلام**" لابن حزم (**العواصم من القواصم** (النص الكامل) لأبي بكر ابن العربي المعافري، تحقيق عمار طالبي، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط. 1، 1417 / 1997، ص. 250).

ب – طريقة أهل الإشارة، ويمكن أن نصطلح عليها بـ "الطريقة العرفانية".

ج – الطريقة التي تجمع بينهما.

بَيْدَ أن ابن العربي، خاض تجربة معرفية أخرى غير الطرق الثلاث المذكورة، وذلك أنه استحضر "مبحث الطبيعيات" في شرح الأسماء الحسنى، وهي طريقة يمكن أن نصطلح عليها بـ "الطريقة الطبيعية"، دون أن يهمل الطريقتين: "الإلهية" و"الإشارية".

وهكذا، تتضح لنا ملامحُ أهم العناصر التي سيتولى هذا البحث مناقشتها، وهي:

العنصر الأول: وجوب النظر في أصول الدين.

الثاني: دليل المعجزة ودليل المشاهدة.

الثالث: شرح أسماء الله الحسنى.

وستكون مناقشة هذه العناصر وتلك الإشكالات من خلال الجواب عن الأسئلة الآتية:

1 – ما هي مقاصد ابن العربي من الاشتغال بـ "الطبيعيات"؟

2 – كيف تعامل ابن العربي مع الأقسام المكوِّنة لـ "الطبيعيات" (العالَم وأقسامه)؟

3 – ما هي حدود استعمال النظر توسُّلاً بـ "الطبيعيات"؟

4 – كيف استدل ابن العربي بـ "الطبيعيات" على "وجود الصانع"؟

مقاصد البحث في الطبيعيات

المقصد الأول: الرد على الفلاسفة والفرق الضالة:

من مقاصد "مبحث الطبيعيات" عند ابن العربي، الرد على الفلاسفة في قولهم بقِدَمِ العالم، سواءٍ منهم الفلاسفة الدهريون أو الفلاسفة الإلهيون. فهل يُمْكِنُ عَدُّهُ — بناء على ذلك – حاملا لمشروع الغزالي في الأندلس؟ لا سيّما إذا أخذنا بعين الاعتبار حضور التيار الفلسفي، بشقيه المشائي والإشراقي، في بلاد الأندلس، زمن ابن العربي[1].

ينتقد ابن العربي أصحاب النظريات الفلسفية في الخَلْق بشدة، ويَسِمُهم بـ "جماعة من المِلْحِدة"، يقول: "وقد أقرَّ جماعة من المِلْحِدة بأن العالَمَ فعلُ الباري، لكنهم قالوا: "إنه فعلٌ عن غير إيثار، ولا اختيار، يتعلَّق به تعلُّق العلَّة بمعلولها، ككون المتحرِّك متحرِّكا بالحركة، والعالِمِ عالِما بالعِلم". وهؤلاء صاروا إلى قِدَمِه، وأن الباري لم يسبقه بالوجود – تعالى عن قولهم علوا كبيرا — إنما سبقه بالرُّتبة، يَعْنُون بالفضيلة فَضْلَهُ، فَضْلُ الفاعل على المفعول، في خبط طويل [...] ومتى لم يَسْبِقْهُ الفاعل، لم يكن فِعْلا له. ومتى وَجَبَ أن يكون العالَمَ فعلا له، ثَبَتَ أنه مُحْدَثٌ. ومتى لم يكن العالَمُ فعلا لله مُحْدَثا، لم يَدُلَّ أيضا عليه. وإذا ثَبَتَ أنه فِعْلٌ دليل مُحدَثٌ، وَجَبَ أن يكون له أوَّلاً بعد عَدَمٍ سابقٍ"[2].

---

[1] – من أبرز ممثلي التيار الفلسفي المشائي في الأندلس في زمن ابن العربي: أبو بكر محمد بن يحيى ابن باجّه التُّجِيبي السَّرَقُسْطِيّ (ت. 533 هـ / 1139 م). ومن أبرز ممثلي التيار الفلسفي الإشراقي: أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قَسِيّ الشِّلْبِيّ (ت. 546 هـ / 1151 م).

[2] – **الكتاب المتوسط في الاعتقاد والرد على من خالف السنة من ذوي البدع والإلحاد** لأبي بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن العربي المعافري، تحقيق عبد الله التوراتي، سلسلة "مؤلفات الإمام أبي بكر ابن العربي (2)" – "أعلاق أندلسية إشبيلية (2)، دار الحديث الكتانية، طنجة – بيروت، ط. 1، 1436 / 2015، ص. 123.

قبل بيان قصد ابن العربي من تحرير هذا الكلام، يكون لزاما علينا الإلماع إلى نظريات الخَلْق بين الفلاسفة والمتكلمين، لتظهر لنا بعد ذلك النظرية التي يتبناها مبحوثنا، وهي:

1 – القول بأن التأثير يكون بالعلة، وهو مذهب الفلاسفة القائلين بقِدَم المادة، ومعنى "التعليل" عندهم: "أن ينشأ عن الشيء شيء آخر، من غير أن يكون له إرادة ولا اختيار فيه، بلا توقُّف على وجود شرط، ولا انتفاءِ مانع [...] ويقولون: إن الله تبارك وتعالى أثَّرَ في العالم، كتأثير حركة الأصبع في حركة الخاتم"[1].

2 – القول بأن التأثير يكون بالطبع، أي بذات الشيء وحقيقته، وهو مذهب الطبائعيين، ومعنى "الطبع" عندهم: "أن ينشأ عن الشيء شيء آخر بطبيعته، أي حقيقته وذاته، من غير أن يكون له إرادة واختيار فيه، مع التوقف على وجود الشرط وانتفاء المانع، وذلك كالنار، فإنها تؤثر عندهم في الحرق بطبيعتها، أي توجده بنفسها من غير اختيار، لكن عند وجود الشرط، وهو مُمَاسَّتُها للشيء كالحطب، وعند انتفاء المانع وهو البَلَل.

---

[1] – **طالع البشرى على العقيدة الصغرى** لإبراهيم بن أحمد المارغني الزيتوني، اعتنى به نزار حمادي، سلسلة إحياء التراث الزيتوني (2)، تونس، 2011، ص. 103، وانظر أيضا: **غاية المرام في علم الكلام** لسيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي الآمدي، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، سلسلة "المكتبة الفلسفية"، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1435 / 2014، ص. 55 – 56، 116 – 117، 251 – 252، **مُقْنِعُ المحتاج في آداب الأزواج** لأبي العباس أحمد بن الحسن ابن عرضون الشفشاوني، تحقيق عبد السلام الزياني، مركز الإمام الثعالبي للدراسات ونشر التراث، الجزائر – دار ابن حزم، بيروت، ط. 1، 1430 / 2010، ج. 2، ص. 793.

3 – القول بالقوة المودَعَة، ومعناها: "تأثير القدرة الحادثة في الأفعال مباشرة، أو تولُّدا، كما هو مذهب القدرية"[1]، وبعبارة أخرى: أن يخلق الله تعالى في الأشياء "قوة مؤثِّرة، ولو نزعها منها، لم تؤثر"[2].

4 – القول بالإرادة والاختيار، ومقتضاه أن الله تعالى فاعل مختار، يفعل ما يشاء، ويترك ما يشاء، وأن الأشياء تحدث بفعله واختياره، وأنَّ "صدورَ العالَم بالمشيئة والقدرة"[3]، "وأنّ جميعَ العالَم لا يُؤثِّر في شيء على القَطْع"[4]، دلت على ذلك آيات قرآنية كثيرة، منها: ﴿**وربك يخلق ما يشاء ويختار**﴾ [القصص: 68]، ﴿**بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء**﴾ [المائدة: 64].

قبل بيان المعْتَقَد الذي يُؤْمن به ابن العربي بين هذه النظريات الأربع، نشير إلى أن التعليل والطبع؛ عند القائلين بهما؛ يشتركان في عدم الاختيار، ويفترقان في أن الأول لا يتوقف على

---

[1] – **مقنع المحتاج**، ج. 2، ص. 794.

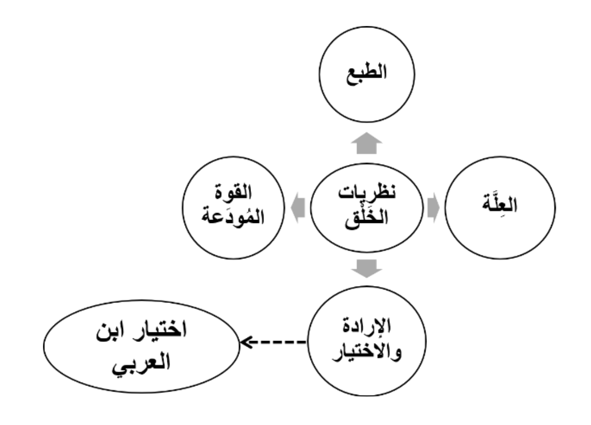
[2] – **كتاب الاقتصاد في الاعتقاد** لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1409 / 1988، ص. 65 – 70، **شرح الأربعين في أصول الدين** لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق نزار حمادي، دار الإمام ابن عرفة، تونس، ط. 1، 1438 / 2017، ص. 68 – 69، **شرح المقدمات** لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، تحقيق نزار حمادي، مؤسسة المعارف، بيروت، ط. 1، 1430 / 2009، ص. 110 – 113، **المنقذة في العقائد** لمحمد بن عمر بن عبد العزيز بن أبي محلي السجلماسي، نسخة مخطوطة محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجَّلة تحت رقم "**13035**"، الورقة 17 أ، **مقنع المحتاج**، ج. 2، ص. 793 - 794.

[3] – **عقيدة الإمام تقي الدين ابن دقيق العيد**، باعتناء نزار حمادي، دار الضياء، الكويت، ط. 1، 1434 / 2013، ص. 22.

[4] – **عقيدة الإمام أبي عبد الله محمد بن عمر الهَوّاري الوَهْراني**، بعناية نزار حمادي، دار الإمام ابن عرفة، تونس، د. ت، ص. 24.

وجود الشرط وانتفاء المانع، والثاني يتوقف عليهما"[1]. ولما لم يُشِر ابنُ العربي إلى الاحتراز الفاصل بين نظريَتَيِ الخَلْق عند الفلاسفة والطبائعيين، فهذا يعني أنه يُلْحِقُ الطبائعيين بالفلاسفة وإن لم يعيّنهم. فيكون رَدُّهُ على النظرية الأولى من صميم الرد على النظرية الثانية. وأما النظرية الثالثة فهي اختيار المعتزلة، ومن فروعها قولهم بخلق العباد لأفعالهم[2].

وهكذا، يتبين أن ابن العربي ردّ على المذهبين الأول والثاني، ومن تبعهم كالمنجّمين، وهو قول باطل، لأنه يُفضي ضرورة إلى القول بقِدَم العالَم، مما يؤدي إلى القول بالتسلسل[3]، وهو من المستحيلات الذاتية[4]. كما رَدَّ على القول الثالث، لأنه يتنافى مع عموم قدرته وإرادته تعالى لجميع الممكنات. فلم يبقَ إلا تصحيحُه للمذهب الرابع الذي هو مذهب أهل السنة الأشاعرة إجماعا.



[1] - **طالع البشرى**، ص. 103، وانظر أيضا: "**غاية المرام**"، ص. 60، "**مقنع المحتاج**"، ج. 2، ص. 793. هذا، وقد "وقع في كلام أهل السنة التعبير بالتعليل، لكن ليس مرادهم به التعليل الذي قالت به الفلاسفة، وإنما مرادهم التلازم بين أمرين عقلا أو شرعا أو عادة" (**طالع البشرى**، ص. 104).

[2] - انظر رد ابن العربي على قول المعتزلة بخلق العباد لأفعالهم في "**المتوسط**"، ص. 259 – 316.

[3] - قرّر ابنُ العربيِ الدليلَ هكذا: "والدليل على بطلانه: أنه لو كان مُحْدَثا، لافتقر إلى مُحْدِثٍ، وتسلسل، ولم يتحصّل" (**المتوسط**، ص. 128).

[4] - **المتوسط**، ص. 128.

هذه الطريقة في الرَّدّ؛ عند ابن العربي؛ هي نفسها التي اعتمدها أبو حامد الغزالي في رده على الفلاسفة في كتابه "**تهافت الفلاسفة**" الذي نميل إلى أن ابن العربي اطلع عليه، واستفاد منه، ولا يبعد أن يكون من أهم المصادر المعرفية التي اعتمدها في تأليف كتاب "**المتوسط**" وغيرِهِ من المصنَّفات الكلامية الجدلية[1]، سواء منها التي وصلتنا أو التي لم تصلنا.

وها هنا نتساءل: عندما نعت ابنُ العربي أبا حامد الغزالي بقوله: "شيخنا أبو حامد بَلَعَ الفلاسفةَ، وأراد أن يَتقيَّأهم، فما استطاعَ"[2]، هل تصدى للرد على الفلاسفة قبل تحريره لهذه العبارة أو بَعدَها؟

منطق الأشياء يقتضي أنه قالها قبلُ، وإلا لما كان وصْف الغزالي بها أولى من وصف ابن العربي بها.

المقصد الثاني: **الرد على المجوس**: أو بالأحرى الرد على فرقة من المجوس، وهذه عبارته: "وإذا ثبت أنه موجود، فإنه قديم: لا خلاف فيه بين العقلاء، إلا ما حُكِي عن قوم من المجوس، أنهم قالوا: للعالَم صانعان: أحدهما: إله قديم، والثاني: إله شيطان حادث، حدث عن فكرة الإله، وهو فاعل للشر، والرب يفعل الخير"[3].

تنطق هذه القبيسة بأمرين على الأقل:

الأول: نسب ابن العربي القول بإلهين إلى قوم من المجوس، لا إلى كل المجوس. وهذا إنصاف منه، لأن المجوس لا يقولون بهذا القول كما زعمت بعض كتب الملل والنحل[4].

---

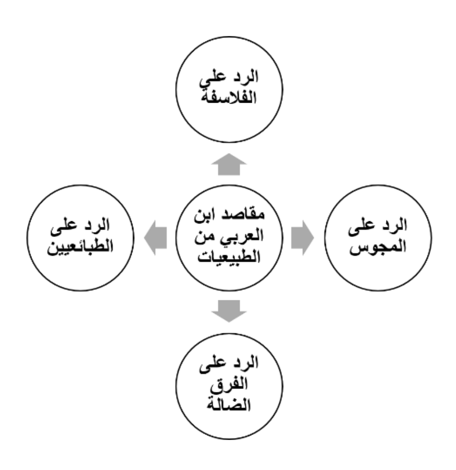
[1] – تنقسم كتب الكلام إلى: كتب تقريرية يُقصَد بها تقرير العقائد بالأدلة، وكتب جدلية تزيد على الأولى بالرد على الشُبَه وإبطالِ عقائد وأدلة الخصوم.

[2] – **سير أعلام النبلاء** لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. 1، 1405 / 1984، ج. 19، ص. 327.

[3] – **المتوسط**، ص. 128.

[4] – ممن طعن في دعوى أن المجوس يقولون بوجود إلهين خالقين للكون الشهرستاني، وقد بين عقائدهم في توحيد الله تعالى، وفي وصفه سبحانه بما يليق به وتنزيهه عما يستحيل في حقه (انظر "**الملل والنحل**" لأبي

الثاني: أن الطائفة المجوسية التي تقول بوجود إلهين: إله الخير وإله الشر، يفضي القول بها إلى الوقوع في مستحيلٍ من المستحيلات الذاتية، وهو الجمع بين المتناقضين، وذلك بنسبة الخلق لإله الشر وهو مخلوق. فيكون واجبا جائزا، مع اتحاد كل الجهات الموجِبة للوقوع في التناقض، وهذا مُوقِعُ في قلب الحقائق، والعقل يَحْكم باستحالته.



الطبيعيات وأقسام العالم

يقسم ابنَ العربي –كسائر المتكلمين – العالَمَ إلى ثلاثة أقسام، وهي:

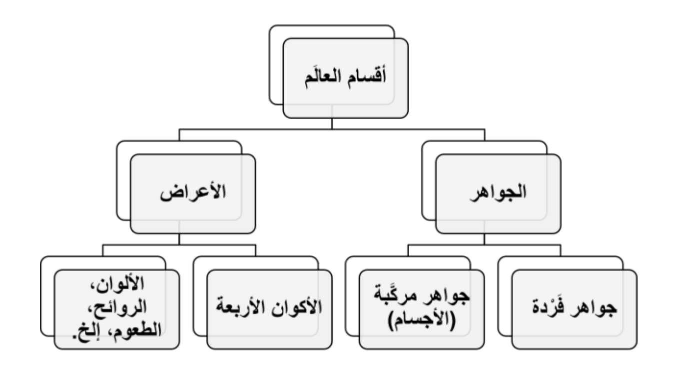
1 – الجوهر الفرد.

2 – الجسم.

3 – العَرَض القائم بهما[1].

الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، اعتنى به السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط. 2، 1418 / 1998، ص. 179 – 181).

[1] – **المتوسط**، ص. 121 – 122.



ثم يستدل على كل واحد منها بالدليل العقلي. وأهم الأدلة العقلية التي اعتمد عليها في إثبات الجوهر:

أ – دليل النملة والفيل، ويقال له أيضا: "دليل الخردلة والجبل".

ب – قاعدة: "ما لا يتناهى يساوي ما لا يتناهى"، وهو الذي يُعرف عند المتكلمين بـ "برهان التطبيق".

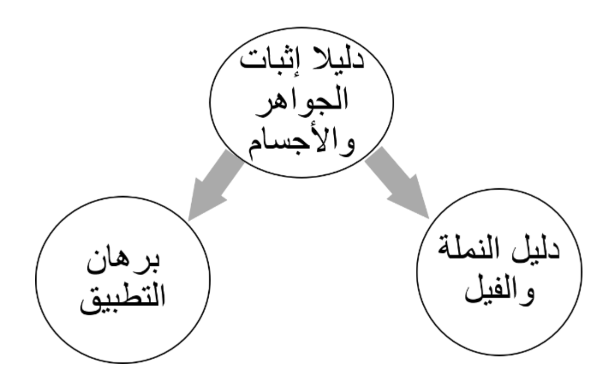
والقصد من هذه الأدلة أمران:

الأول: إثبات وجود الجوهر، قبل إثبات حدوثه، وهذا ترتيب منطقي يقتضيه الاستدلال على هذه المسألة في "مبحث الطبيعيات"، إذ إن الجواب عن "هل البسيطة"، التي يُستفهَم بها عن ثبوت الشيء، مقدَّم طَبْعاً على الجواب عن "هل المركَّبة"، التي يُستفهَم بها عن لوازم هذا الشيء الثابت، فوجب تقديمه وَضْعاً[1].

[1] – السؤال بـ "هل" يسمى عند المناطقة بـ "الهَلِيّة"، وهي تنقسم إلى قسمين: "هلية بسيطة"، وتسمى أيضا بـ "الهلية المطلقة"، وهي التي يكون السؤال بها عن وجود الشيء إثباتا أو نفيا، وإن شئنا قلنا: "السؤال عن التصديق". و"هلية مركبة"، وتسمى أيضا بـ "الهلية المقيَّدة"، وهي التي يكون السؤال بها عن أحكام ذلك الشيء الذي أثبتناه، وإن شئنا قلنا: "هل هو موجود على حال ما، أو ليس موجودا على تلك الحالة؟". وتسمى مركَّبة، لأنها مركَّبة من عنصرين: الأول: الوجود، والثاني: لوازم الموجود. وعليه، فلا يُستَفسَر بـ "هل

الثاني: الرد على الفلاسفة القائلين بتناهي انقسام الجسم إلى جوهر فَرْدٍ بالفعل، وعدم تناهيه بالتوهم، أي أنهم يجيزون تسلسل الانقسام إلى ما لانهاية بالتوهم، وهذا المستحيل العقلي هو الذي يقصده ابن العربي بقوله: "وقالت المبتدعة والمُلْحِدَة: لا يقف بك التقسيم، بل يتمادى تقديرا إن لم يَتَأَتَّ تحقيقا"[1]، فقوله: "تحقيقا"، أي: "بالفعل"، وقوله: "تقديرا"، أي: "بالتوهُّم".

وما يُقال في الجواهر يقال في الجسم المركّب منها، سواء بسواء.



أما الطرق العقلية التي يُعْتَمَد عليها في إثبات الأعرَاض، فأهمها طريقان:

المركَّبة"، إلا إذا كان الجواب في "هل البسيطة" بالإيجاب، أما إذا كان بالنفي، فلا يُنتَقَل إليها (**النجاة من الغرق في بحر الضلالات** لأبي علي الحسين بن عبد الله ابن سينا، تصحيح محمد تقي دانش پژوه، مؤسسة انتشارات وچاپ دانشگاه، طهران، 1379، ص. 128 – 129، **التحصيل (في الفلسفة والمنطق)**" لأبي الحسن بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، تصحيح وتعليق مرتضى مطهري، مؤسسة انتشارات وچاپ دانشگاه، طهران، 1375، ص. 195).

[1] – **المتوسط**، ص. 122.

أ – طريق "التناوب"، وهو مُعتمَد الجويني، ويسميه بـ "التعاقب"[1]، واستعملهما معاً السلاجي في "**البرهانية**"[2]. ويمكن أن نسمي هذا الطريق بـ "قانون التناوب"، أو "قانون التعاقب".

ب – طريق "التغيُّر"، ويسميه ابن العربي بـ "الاستدلال بالتغير على الحدوث"[3]، ويدرجه ضمن "الأدلة البسيطة"[4]، ويمكن أن نسميه بـ "قانون التغير". وهو الذي اعتمده ابن العربي، وهذه صورته بعبارته: "فإنّا نرى الأجسام تتغير، ولا يتغير الشيء إلا بما يوجَد في ذاته"[5]، وممن اعتمد على هذا المسلك في إثبات حدوث الأعراض السنوسي، وهذه عبارته: "ودليل حدوث الأعراض: مشاهدة تغيُّرها من عَدَمٍ إلى وجود، ومن وجود إلى عَدَم"[6]، "فلو كانت قديمة، لزم ألاّ تنعدم أبدا، لأن ما ثبت قِدَمه استحال عدمه"[7].

---

[1] – **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة**، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، باعتناء نزار حمادي، دار الإمام ابن عرفة، تونس، ط. 1، 1433 / 2012، ص. 39، 40.

[2] – **العقيدة البرهانية** لعثمان بن عبد الله السلاجي الفاسي، تحقيق جمال علال البختي، سلسلة "ذخائر من التراث الأشعري المغربي: 10"، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط – مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، تطوان، ط. 1، 1442 / 2020، ص. 141 – 142.

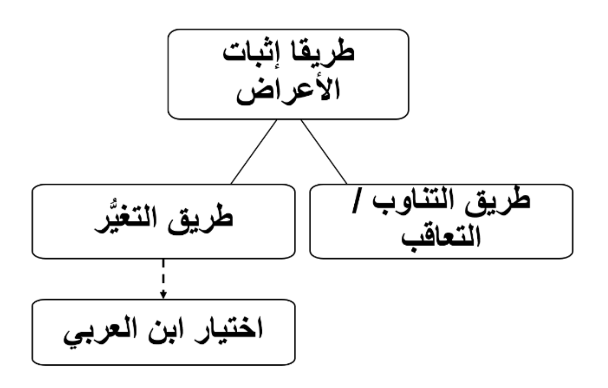
[3] – **المتوسط**، ص. 124 - 125.

[4] – **المصدر نفسه**، ص. 125.

[5] – **المصدر نفسه**، ص. 122.

[6] – **أم البراهين** لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التلمساني، منشورة مع "**شرح أم البراهين**" لأبي عبد الله محمد بن عمر الملالي التلمساني، تحقيق خالد زَهْري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 2، 2009، ص. 28.

[7] – **شرح أم البراهين** للملالي، ص. 73. وممن اعتمد هذا الطريق من المتأخرين إبراهيم بن محمد الباجوري ("**حاشية الباجوري على أم البراهين**"، ومعها "**تقريرات**" شمس الدين الألباني وأحمد الأجهوري، تحقيق مصطفى شيخ مصطفى، مركز الهاشمية للدراسات وتحقيق التراث، تركيا – بيروت، ط. 1، 2015، ص. 151 – 152.



وبذلك، يمكن أن نعُدَّ دليل "التغيُّر" تحقيقا لمناط القاعدة العقلية المجمَع عليها عند المتكلمين، وهي: "الصنعة تدل على الصانع"، وهي التي فصَّلها بقوله: "وإذا ثبت تغيُّر العالَم وحُدوثه، ثبت أن له صانعا مغيِّرا، لأن وجود فِعْلٍ لا من فاعل، وصُنْعٍ لا من صانع، وتغيُّر لا من مغيِّر، مُحالٌ ضرورةً. وهذا هو المغْنِيُّ بقول من يقول: إن معرفةَ وجودِ الباري ضرورةٌ، وإذا ثبت هذا بالضرورة، ثبت أنه موجودٌ شيءٌ، وقد جاء به القرآن، لأن المعدوم لا يصح أن يضاف إليه شيء من ذلك"[1].

وهذا الدليل يجعله ابنُ العربي مُعَوَّلَ إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام: "إن هذا التغير لا يخلو أن يكون من حَدَثٍ إلى حَدَثٍ، أو من قِدَمٍ إلى قِدَمٍ، أو من قِدَمٍ إلى حَدَثٍ، أو من حَدَثٍ إلى قِدَمٍ. ومُحال أن يكون من قِدَمٍ إلى قِدَمٍ، لأن ما آل إليه له أول، والقديم لا أوَّل له. ويبطل أن يتغيَّر من قِدَمٍ إلى حَدَثٍ، لأن ما ثبت قِدَمُه استحال عَدَمُه. وهذا أصل عظيم تطيش فيه الألباب، وتخضع له الرقاب، وأنور دليل فيه مع التوسط: أنه لو جاز عدم القديم، لكان جائز الوجود، ولو جاز، لم يختص أحدُهما إلا بمخصِّص. وهذا هو المحْدَثُ بعينه. وبهذه الدقيقة فارق القديمُ المحْدَثَ، فإن القديم هو الشيء الذي يجب له الوجود في حالة يستبد بها عن المحْدَث، وينفصل فيها عنه، والمحْدَث ما تعلَّق بمخصِّص أوجب حدوثَه على أحد وَصْفَي جوازه. ويبطل

---

[1] - **المتوسط**، ص. 127.

أيضا أن يتغيَّر من حَدَثٍ إلى قِدَمٍ، لاستحالة أن يكون للشيء أوَّلٌ، ثم يوصَف بأنه لا أوَّل له. وتقدير قسم آخر محال. فثبت أنه يتغيَّر من حَدَثٍ إلى حَدَثٍ"[1].

ومن مقاصد ابن العربي في مطلب "ثبوت الأعراض": الرد على مُنْكِريها الذين وَسَمَهم بـ "الملحدة"[2]. وبمراجعة كتب الكلام، نجد إنكارَ مُنْكِري الأعراض ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: إنكار مطلق: وهو قول أبي بكر بن كيسان الأصم المعتزلي (ت. 279 هـ / 892 م): قال: "إن الأعراض غير ثابتة"، وزعم أن الحوادث منحصرة في الجواهر والأجسام.

القسم الثاني: إنكار مقيَّد: وفيه ثلاثة أقوال:

أ – قول إبراهيم بن سيّار بن هانئ النظام البصري المعتزلي (ت. 231 هـ / 845 م): لم يُثبت من الأعراض إلا الأكوان (الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق).

ب – قول أبي القاسم عبد الله بن أحمد الكعبي البلخي (ت. 319 هـ / 931 م): نُقِلَ عنه جواز خلو الجواهر عن الأكوان دون الألوان.

ج – قول أبي الحسن الصالحي المعتزلي (ق. 3 هـ / 9 م): ذهب إلى جواز تَعَرّي الجواهر عن جميع الأعراض فيما لا يزال.

ويمكن تلخيص اعتراض ابن العربي على هذه الأقوال بثلاثة أصول:

الأول: العالم ينقسم إلى: جواهر، وأجسام، وأعراض[3]، فيكون إنكار الأعراض إنكارا لقِسْم محسوس من أقسام العالَم.

---

[1] - **المصدر نفسه**، ص. 125 - 126.

[2] - يقصد ابن العربي بـ "الإلحاد"؛ في هذا المقام؛ الإلحاد في أسماء الله وصفاته، فالملحد هو من كان مجسِّما لله تعالى، أو معطِّلا له عن صفاته، ولا يقصد به الإلحادَ في الإيمان، الذي يعني إنكار وجود الله تعالى.

[3] - **المتوسط**، ص. 121 – 122.

الثاني: "الحقائق لا يجوز نفيها عن مسمَّياتها"[1]. ولا يخفى ما في إنكار الأعراض، أو بعضِها، من سفسطة، لأن وجودَها بعد عدمِها وعدمَها بعد وجودها ثابتٌ بدليل المشاهدة.

الثالث: "الباري تعالى هو الخالق بالحقيقة وحده"[2]، ولازمُ إنكارِ الأعراضِ مشاركةُ العبادِ لله في خَلْقه، وبيان ذلك بقول ابن العربي: "ذهب جماعة من المبتدعة إلى أن الباري تعالى يخلق الأجسام والجواهر وحدها، وأما خلْق الأعراض، فيشاركه في ذلك العبد. وعند أهل السنة – ولله عليهم المِنَّة – أنه خالق كل شيء، لا شريك له في ذاته، ولا صفاته، ولا مخلوقاته: ﴿**هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه**﴾ [لقمان: 11]، ﴿**والله خلقكم وما تعملون**﴾ [الصافات: 96]، وقال: ﴿**الله خالق كل شيء**﴾، وقوله: ﴿**أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء**﴾ [الرعد: 16]. وكيف يصح هذا، واسم "الخالق" أُمُّ جميع أسماء الأفعال بعده، وإليه يرجع كل اسم يعود إلى صفات الفعل أولا، ثم يختص بعد ذلك كل اسم بحسب متعلَّقه من المخلوقات؟! وهذا سر بديع فيه، فكيف يصح أن يكون أصلَ جميع أسماء أفعاله، وتَقَعُ المشاركةُ فيه له؟!"[3].

ومن مقاصد النظر؛ عند ابن العربي؛ ببناء المعرفة اليقينية بالله تعالى على دليل الحدوث في الطبيعيات: "إخراج المكلَّف من ربقة التقليد المختلَف في إيمان صاحبه، إلى المعرفة المتفَق على إيمان صاحبها"، وهو الذي عبَّر عنه بقوله: "ومع أنَّا نقول: إن المعرفة واجبة، وأن النظر الموصِل إليها واجب، فإن بعض أصحابنا يقول: إن من اعتقد في ربه الحق، وتعلَّق به اعتقاده على الوجه

---

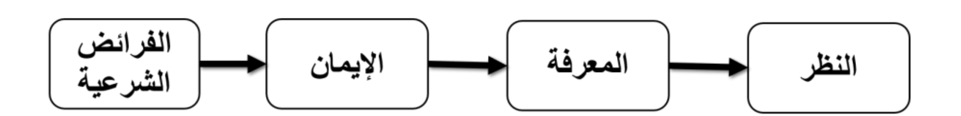
[1] – **الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى** لأبي بكر محمد بن عبد الله ابن العربي المعافري الإشبيلي، تحقيق عبد الله التوراتي وأحمد عروبي، سلسلة "أعلاق أندلسية إشبيلية (1)" – "مؤلفات الإمام أبي بكر ابن العربي (1)"، دار الحديث الكتانية، طنجة – بيروت، دار الأمان، الرباط، ط. 2، 1436 / 2015، ج. 2، ص. 294.

[2] – **المصدر نفسه**، ج. 2، ص. 294.

[3] – **المصدر نفسه**، ج. 2، ص. 298.

الصحيح في صفاته، فإنه مؤمن موحِّد. ولكن هذا لا يصح – في الأغلب – إلا لناظر، ولو حصل لغير ناظر، لم يأمن أن يتخلخل اعتقاده"[1].

فيكون مفاد كلام ابن العربي، أن الفرائض الشرعية مشروطة بالإيمان، والإيمان مشروط بالمعرفة، والمعرفة مشروطة بالنظر. وإن شئنا قلنا: النظر شرط في المعرفة، والمعرفة شرط في الإيمان، والإيمان شرط في الفرائض الشرعية.



الطبيعيات وأقسام الاستدلال

استثمر ابنُ العربي الأقسامَ الأربعة، المعمول بها عند المتكلمين في الاستدلال، لكنه أعطاها وجهة معاكسة، حيث إنه جعلها مطلوبا سلبيا، أي: سلب القِدَمِ عن كل ما حُكْمُه التغيُّر (الأعراض)، واعتاد المتكلمون أن يثبتوا بها المطالب لا أن ينفوها، وهذه طريقتهم في استعمالها:

1 – استدلال بالقديم على القديم، كقوله تعالى ﴿**وهو السميع العليم**﴾، فقد استدل الله تعالى القديمُ بكلامه القديمِ على أنه موصوف بالسمع والبصر.

2 – استدلال بالحادث على الحادث، كالاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الجواهر.

3 – استدلال بالحادث على القديم، كالاستدلال بحدوث الجواهر والأعراض على وجود الله تعالى.

---

[1] – **المتوسط**، ص. 113.

4 – استدلال بالقديم على الحادث[1]، وهو مذهب الصوفية، ويُعَبَّر عنه بـ "الاستدلال بالمؤثِّر على أثره"، كما يُعَبَّر عن القسمين الثاني والثالث بـ "الاستدلال بالأثر على مؤثِّره". وعمدتهم في ذلك عدة آيات قرآنية، منها قوله تعالى: ﴿**أفي الله شك**﴾ [إبراهيم: 13]، ورأوا أن الآيات التي حثت على استعمال النظر، إنما هي تنبيه للذوات الغافلة والمتغافلة، لقوله تعالى: ﴿**ألا إنهم في مرية من لقاء ربهم ألا إنه بكل شيء محيط**﴾ [فصلت: 53][2].

وأثبتوا بها الكثير من المطالب، كالثناء، والطلب، والصلاة، إلخ[3].

وقد اعتمد ابن العربي على أقسام الاستدلال الأربعة، لكنه استعمل مصطلحيْ "المعقول" و"المحسوس"، بدلا من "القديم" و"المحْدَث"، ليأخذ الصورة الآتية:

1 – استدلال بالمعقول على المعقول.

2 – استدلال بالمحسوس على المحسوس.

3 – استدلال بالمحسوس على المعقول.

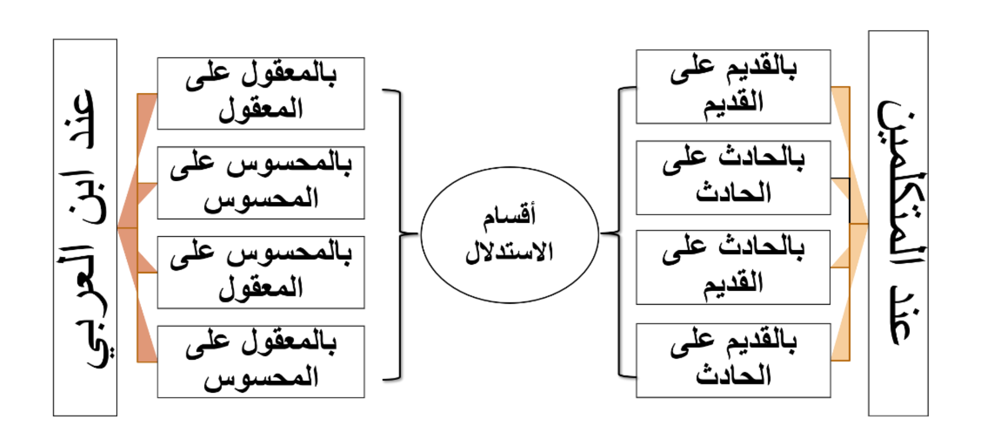
4 – استدلال بالمعقول على المحسوس.

---

[1] – انظر الإشارة إلى هذه الأقسام الأربعة في "**المتوسط**"، ص. 120.

[2] – ولهذا كان العلمُ بوجود الصانع؛ عندهم؛ "قضيةً واجبةً ضروريةً" (**تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب** لأبي عبد الله محمد بن أبي الفضل قاسم البكي الكومي التونسي، تحقيق نزار حمادي، مؤسسة المعارف، بيروت، ط. 1، 2008، ص. 98 – 99، 101، وانظر أيضا "**تحفة الوارد والصادر في شرح العقيدة التوحيدية للجد سيدِنا عبدِ القادر**" لأبي القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن عبد القادر الفاسي، تحقيق نبيلة الزكري، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (المملكة المغربية) – دار أبي رقراق، الرباط، ط. 1، 1440 / 2019، ص. 187 - 188).

[3] – انظر تفصيل الكلام على هذه الأقسام الأربعة في الاستدلال في "**الفكر العقدي للمذهب الأشعري**"، ص. 45 – 49.



ومن الموارد التي استعمل فيها هذا ابنُ العربي التقسيمَ: تأويله لكلمتَي "النور و"الحجاب" الواردتيْن في حديث السُبُحات[1].

لا شك أن ابن العربي – كسائر المتكلمين – ينطلق في "مبحث الطبيعيات" من المحسوس، ليصل بالنظر فيه إلى معقولِ معرفةِ الله، وهو طريق يندرج تحت القسم الثالث من أقسام الاستدلال، وهو الاستدلال بالحادث على القديم، وبعبارته: "الاستدلال بالمحسوس على المعقول". لكن هذا الطريق ليس معتمَده الوحيد، إذ إنه اعتمد الطريق الرابع أيضا، وذلك حين بيَّن "أن الحقيقة في الإطلاق هو المحسوس، وأن المعقول مجازه"، وأوضح "أن المعقول هو الأصل في الوجود، والمحسوسَ فرعٌ عليه، وتَبَعٌ مُظْهِرٌ له"[2]. ناهيك عما يدل عليه هذا المسلك من نزوع منطقي، حيث تُقدَّم الكليات (المعقولات، الأصل) على المصاديق (المحسوس، المظْهَر، الفرع).

---

[1] – **رسالة في الكلام على مشكل حديث السبحات والحجاب** لأبي بكر محمد بن عبد الله بن محمد ابن العربي المعافري الإشبيلي، تحقيق يونس بقيان، سلسلة "مؤلفات الإمام أبي بكر ابن العربي (7)" – "أغلاق أندلسية إشبيلية (8)"، دار الحديث الكتانية، طنجة – بيروت، ط. 1، 1440 / 2019، ص. 47 – 50. وهذا متن الحديث: "حجابه النور، لو كشفه، لأحرَقتْ سُبُحاتُ وجهِه ما انتهى إليه بصرُه مِن خَلْقِه" (ورد هذا الحديث بعدة روايات، أمهاتها ثمانية، وقد خصص لها ابن العربي القطب الأول من أقطاب كتابه "**رسالة في الكلام على مشكل حديث السبحات والحجاب**"، ص. 31 – 37).

[2] – **رسالة في الكلام على مشكل حديث السبحات والحجاب**، ص. 42.

وسيكون الكلام على الكلمتين المنوَّه بهما في عنصرين، بحيث يختص كل عنصر ببيان أحدهما:

العنصر الأول: **تأويل كلمة "النور"**: وإذا كان النظر في "الطبيعيات" يُعَدُّ مقدِّمة ممهِّدة لفهم "الإلهيات"، فإن قاعدة "الاستدلال بالمعقول على المحسوس" (الطريق الرابع)، تُعَدُّ مقدِّمة ممهِّدة لفهم "المتشابهات". وتنزيلها على "النور"، المذكور في الحديث المشار إليه أعلاه، يُفْضي – عند ابن العربي – إلى تأويليْن:

1 – تأويله بمعنى "الظفر بالنتيجة"، أي: مدلول دليل الطبيعيات ومطلوبُ النظر فيه، فيأخذ معنى "العاقبة". وقد كشفنا قبلُ أن الطبيعيات شرط في كل المباحث التي تأتي بعدها، وأن بعضها يتوقف على بعض، وبالجملة: يتوقف جميعها على النظر في العالَم.

2 – تأويله بمعنى "التفسير"، وهذا من أهم ما اشتغل به ابن العربي في مصنَّفاته.

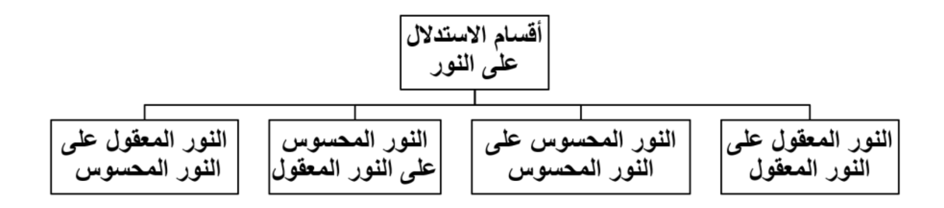
وهذه صورة "النور" عند تنزيل أقسام الاستدلال الأربعة عليه:

1 – استدلال بالنور المعقول على النور المعقول.

2 – استدلال بالنور المحسوس على النور المحسوس.

3 – استدلال بالنور المحسوس على النور المعقول.

4 – استدلال بالنور المعقول على النور المحسوس.

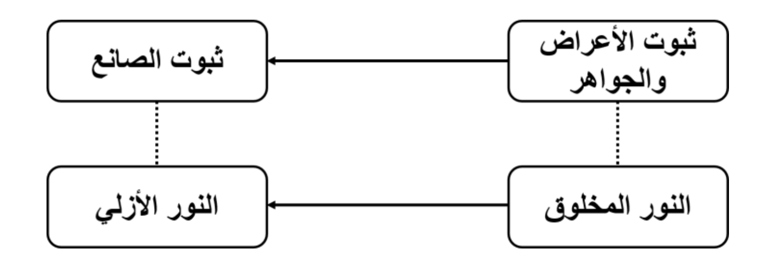


وبالنظر في هذه الأقسام، يتبين لنا أن ابن العربي يقسم "النور" إلى قسمين:

أ – نور قديم أزلي: وهو النور الأعلى، وهو الله جل جلاله، وكذا كلامه القديم، لأن من أسماء "القرآن": "النور".

ب – نور مخلوق: وهو نور الملائكة، ونور الأنبياء[1].

وهكذا، كما دلَّت الجواهر والأعراض على ثبوت الصانع، فإن "النور المخلوق" دلّ على "النور الأعلى".



ولا شك أن هذه الطريقة في تفسير ابن العربي لـ "النور"، تكشف عن منزعه الصوفي، ويتأكد هذا الأمر في شرحه لاسم الله تعالى "النور"، خاصة في تنزيله لهذا الاسم في "المنزلة السفلى للعبد"، حيث ينكشف حَظُّ العبد من اسمه تعالى "النور" في جهتين:

"**الأولى**: أن يكون ذا نورٍ في نفسه، لمعرفته وطاعته.

الثانية: أن يكون مُنَوِّرا لغيره، بأن يكون معلِّما للخير، وذلك على الكمال للعبيد، وذلك بالحقيقة هو الذي سماه الله نوراً وسراجاً منيراً: محمد صلى الله عليه وسلم"[2].

---

[1] – **المصدر نفسه**، ص. 43 – 44، وانظر أيضا: "**الأمد الأقصى**"، ص. 193 - 194.

[2] – **الأمد الأقصى**، ج. 2، ص. 194.

فلا غَرْوَ إذا قرَّرنا أن هذا المقصد حاضر في كتابه "**سراج المهتدين في آداب الصالحين**"[1]، كما يدل على ذلك عنوانه، حيث إن "السراج" من مرادفات "النور"، و"الاهتداءَ" و"الصلاحَ" من فوائده.

وبذلك يكون ابن العربي قد حقق مقصدين في تعامله مع كلمة "النور":

الأول: تأويل مشكل "حديث السبحات".

الثاني: إثبات وجود الصانع.

إن النظر في عالم الطبيعة يُعِيُننا في فهم الآيات المتشابهات، فإذا كان نظرنا يقصر عن إدراك المحسوسات في كل جوانبها، فهي عن إدراك خالقها أعجز، وبهذا أوَّل ابنُ العربي "النورَ" في قوله صلى الله عليه وسلم: "أنى أراه، رأيت نورا"، يقول: "أي: الأبصار تقصر عن إدراك هذا المخلوق الناقص القاصر، فكيف تصلح لرؤية الخالق المنور المتعالي؟! وإن الأبصار اليوم لتقصر عن إدراك الملائكة، والمعارج، ونزول المقادير إلى الأرض، وترتيب الأسباب على المسبّبات، وهي أجزاء من المخلوقات، فكيف تصلح لرؤية الخالق المنوّر المتعالي به؟!"[2].

فخرج من هذا التأويل، أن ابن العربي يذهب إلى أن الله تعالى لا تُعرف حقيقته، ويكون بهذا الاختيار مخالفا لمذهب جمهور الأشاعرة، مع الإشارة إلى أن ذاك الاختيار هو الذي صحَّحه ابنُ الحاجب أيضا، وبعبارته: "ولا تُعْرَفُ حقيقة ذاته على الأصح، خلافا للجمهور"[3].

العنصر الثاني: تأويل كلمة "الحجاب": لم تَعزُبْ عن ابن العربي قضايا "الطبيعيات"، وهو يشرح مشكل "حديث السبحات" كما رأينا، فقد كان له مقصدٌ آخَرُ، وهو إبطال دعاوى المجسِّمة، ومنها حَمْلُهُمْ لكلمة "الحجاب"، الواردة في الحديث المذكور، حَمْلاً محسوسا، بناء على

---

[1] - **كتاب سراج المهتدين في آداب الصالحين**، تصحيح وتعليق محمد أبو خبزة الحسني، مطبعة النور، تطوان، 1412 / 1992.

[2] - **رسالة في الكلام على مشكل حديث السبحات والحجاب**، ص. 48.

[3] - **عقيدة ابن الحاجب**، ضمن كتاب "**تحرير المطالب**"، ص. 30.

قاعدتهم في جواز حلول الحوادث بالله تعالى. وهو مسلك فاسد، إذ الاستدلال في "الطبيعيات" على الحوادث، إنما هو بقصد إثبات مُحْدِث لها، وهذا يلزم منه استحالة مماثلة الصانع للمصنوع. ومما اعتمده ابن العربي في الرد عليهم، أن الأخذ بقولهم يُفضي إلى وصف الله تعالى بما تتصف به الجواهر والأعراض، كالتحيُّز والمكان، وهو محال في حق الله سبحانه وتعالى، ناهيك عن كون المحسوس قد يُستدَل به على المعقول، لا على مُماثَلَتِه له[1].

وبناء على قاعدة ابن العربي في التنزيه، وهي القاعدة المعمول بها عند الأشاعرة جميعهم، فإن "الحجاب" يُؤوَّل بأنه حجاب معقول، وبعبارته: "قال علماؤنا: وإنما يصح أن يكون حجابه معقولاً معلوماً لا محسوساً، كما أنه سبحانه معقول معلوم غير محسوس"[2].

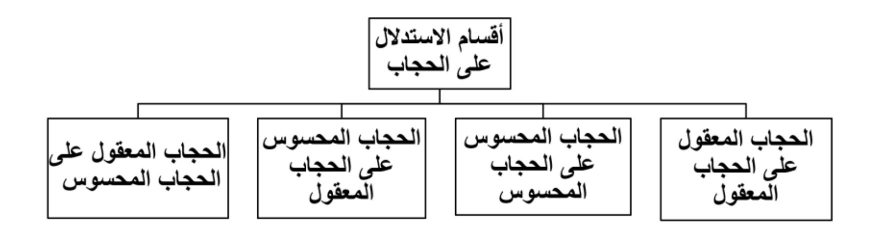
وبذلك يتخذ "الحجاب" هو الآخر أقسام الاستدلال الأربعة بهذه الصورة:

1 – استدلال بالحجاب المعقول على الحجاب المعقول.

2 – استدلال بالحجاب المحسوس على الحجاب المحسوس.

3 – استدلال بالحجاب المحسوس على الحجاب المعقول.

4 – استدلال بالحجاب المعقول على الحجاب المحسوس.



---

1 – **رسالة في الكلام على مشكل حديث السبحات والحجاب**، ص. 45 – 46.

2 – **المصدر نفسه**، ص. 46.

الطبيعيات والنظر

اختلف المتكلمون في أوَّل الواجبات: هل هو المعرفة أو النظر؟ ومختار ابن العربي —كما سبق الإلماع إليه – على وَفْق مذهب جمهور الأشاعرة، وهو أن أولَ الواجبات النظرُ[1]، أي: أن النظر شرط في المعرفة، والمعرفة مشروطة به، كما أن المعرفة شرط في الإيمان، والإيمان مشروط بها. ومما يُشير إلى هذا الاختيار عند ابن العربي استعماله لعبارة "اعلموا" التي ابتدأ بها شرْحَ اسم الله تعالى الخالق[2].

ومن أهم القواعد التي تتفرع على هذا الاختيار، والتي اعتاد المتكلمون الأشاعرة ترديدها في مبحث: "هل يجوز التقليد في أصول الدين؟"، قاعدة: "المطلوب في العقائد الدينية تحصيلها علما، لا اعتقادا أو تقليدا"، والتي صاغها ابن العربي هكذا: "ولا يصح أن يقال: إنه [العلم بالله] يُعلم بالتقليد". ومعنى هذا، أن المعرفة واجبة بالنظر، ولا يجوز أن تحصل بأحد الطرق الأربعة المعتمَدة عند بعض المتكلمين، وهي: الضرورة، والإلهام، والتقليد، والخبر[3].

وقبل فصل الخطاب في موقف ابن العربي من "النظر"، نرى لزاما البدء بثلاثة أمور:

الأمر الأول: مصادره المعرفية: أشرنا قبلُ إلى أن ابن العربي اعتمد في تقرير أدلة العقائد السنية على كتب الجويني، وذكرنا منها "**الإرشاد**" و"**لمع الأدلة**"، وعبَّرنا عن مَيْلنا إلى أنه اعتمد على "**تهافت الفلاسفة**" للغزالي في الرد على الفلاسفة.

---

[1] - **المتوسط**، ص. 111 – 112.

[2] - **الأمد الأقصى**، ج. 2، ص. 291. ونشير إلى أن كل المتون العقدية الأشعرية، التي تبتدئ بعبارة "اعْلَمْ!" – كـ "**المرشدة في العقائد**" لابن تومرت، و"**العقيدة البرهانية**" للسلالجي، و**عقائد السنوسي**، وغيرها كثير – تُفِيد أن مؤلِّفِيها على مذهب جمهور الأشاعرة في القول بوجوب النظر.

[3] - **المتوسط**، ص. 111 – 112.

ونضيف إلى هذه المصادر مصدرا كلاميا صرَّح باعتماده عليه، وهو "**عقيدة الإسفراييني**"، حيث عزَّز بها اختياره في القول بوجوب النظر، إذ مذهب الأستاذ أن تاركه يكون مؤمنا عاصيا، وهو مبني على أصل الشيخ أبي الحسن الأشعري[1]. ولا شك أن هذه المرجعية تكشف لنا عن سلطة معرفية أخرى، غابت عن الباحثين في تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، وإن كانت نصوص أخرى تؤكد هذه السلطة مازالت مخطوطة، نذكر منها: "**المسالك السديدة والمعاني الوحيدة في شرح كلام الأستاذ أبي إسحاق رحمه الله في العقيدة**" لأبي عبد الله محمد بن جعفر بن يحيى بن هارون الصنهاجي.

الأمر الثاني: الحكم العقلي: يقرِّر ابن العربي أن الحكمَ العقلِيَّ أولُ ما يجب معرفته قبل خوض غمار المسائل الكلامية، وأنه القاعدة الكبرى التي تُبنى عليها سائر قواعد "علم الكلام"، وعلى رأسها قاعدة وجوب النظر. وقبل أن يتكلَّم على حُكْمِ العقل، يميِّز بين "الحكم العقلي" و"الحكم الشرعي": "وإذ حقَّقت، فليس في وضع العقل أكثر من المعرفة، بصحة ما يوجبه الموجب أو يسقطه. وأيضا، فإن الواجب عندنا ما ذم تاركه، وعندهم ما عوقب تاركه، والذم يكون من جهة الكلام، وذلك بالقول والخبر دون العقل. والعقاب عند الترك عبارة عن وقوع فعل عقب فعل، وذلك يعرف بالضرورة أو الحس أو العادة، وشيء من أحكام الآخرة لا يدرك كذلك"[2].

ويبيِّن مورِدَيِ الحكم العقلي، وهما: "الإلهيات" و"النبوات".

ففي "مبحث الإلهيات"، يفيدنا أن "علم التوحيد" يُحْصَرُ في ثلاثة أقسام: ما يجب للباري تعالى، وما يجوز عليه، وما يستحيل عليه[3]. أما استعماله لكلمة "الحصر"، فإيذانا منه بأن القسمة

---

[1] - **المصدر نفسه**، ص. 114.

[2] - **المصدر نفسه**، ص. 118.

[3] - **المصدر نفسه**، ص. 106.

حصرية، أي: لا توجد قسمة رابعة، وهي العبارة نفسها التي استعملها السنوسي في مقدمة "**أم البراهين**": "اعلم أن الحكم العقلي ينحصر في ثلاثة أقسام: الوجوب، والاستحالة، والجواز ..."[1].

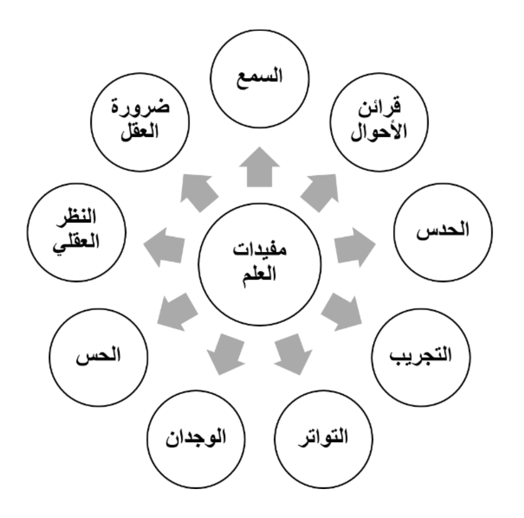
الأمر الثالث: مشروطُ النظرِ (= المعرفةُ): يقدِّم ابن العربي الكلام على التصورات باعتبارها مقدِّمة ضرورية للكلام على التصديقات. وحيث إن المعرفة هي الجزم المطابق للواقع، فإن الطرق الموصلة إليها، والمعبَّر عنها — عند المناطقة والأصوليين – بـ "مفيدات العلم"، وهي تسعة: السمع، وضرورة العقل، والنظر العقلي، والحس، والوجدان، والتواتر، والتجريب، والحدس، وقرائن الأحوال.

فالسمع هو دليل الكتاب، والسنة المتواترة، والإجماع. والعقل ينقسم إلى ضروري، ونظري. فالضروري (= البديهي، الأوَّلي): هو الذي لا يفتقر إلى نظر واستدلال، كعلم الإنسان بوجود نفسه، وبأن الاثنين أكثر من الواحد، وبأن المصنوع لا بد له من صانع، إلخ. أما النظري، فهو الذي يفتقر إلى نظر واستدلال. وأما الحس، فهو الإدراك بالحواس الخمس، وهي: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس. وينخرط في سلكها الوجدانيات، كعلم الإنسان بلذته وألمه. وأما المركب من الحس والعقل، فهو: التواتر، والتجريب، والحدس. وزاد إمام الحرمين أبو المعالي الجويني وحجة الإسلام أبو حامد الغزالي قرائنَ الأحوال، كصُفرة الوَجِل، وحمرة الخجِل[2].

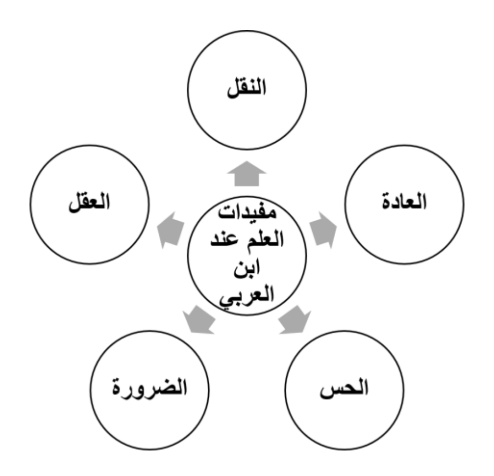
---

[1] – **أم البراهين**، ص. 27.

[2] – **تقريب الوصول إلى علم الأصول** لمحمد بن أحمد بن جزي الغرناطي، بعناية نزار حمادي، دار الإمام ابن عرفة، تونس، د. ت.، ص. 27 – 28.



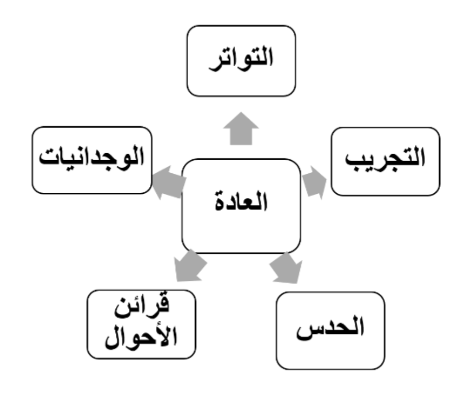
بَيْدَ أن ابن العربي يختزلها في خمسة، وهي: النقل (السمع)، والعقل [النظري]، والضرورة [العقلية]، والحس، والعادة.



وهاهنا نتساءل: لِمَ ترك الطرق الأخرى، وهي: الوجدانيات، والتواتر، والتجريب، والحدس، وقرائن الأحوال؟ فهل أدرجها تحت الأقسام المذكورة؟ أو أنه تركها لسبب آخر.

نفهم من "**كتاب المتوسط**" أنه لم يذكرها اختصارا، أي لسبب منهجي، وذلك في قوله: "وقد سرد العلماء في ذلك أدلة قويمة، لأنها من المسائل العظيمة، هذا يُغني عنها على حُكْمِ التوسط فيها"[1].

والذي يظهر لنا، أن سائر الأقسام التي لم يذكرها، يمكن إدراجها تحت قسم "العادة"، لأن "التواتر" عادةٌ عامةٌ في الواقع، لا يسع أحدا من الناس إنكارُها، لأنها من قبيل المشاهَدة، و"الوجدانيات" و"قرائن الأحوال" كل واحدة منهما عادة عامة في النفوس، ولا يسع أحدا إنكار آثارها المشاهَدة، و"الحدس" و"التجريب" كل واحد مهما عادة خاصة، لأن الأول استدلال مختص بالصوفية، والثاني خاص بالطبائعيين ومَن نحا نحوهم فيما لا يسع العدول عنه إلى غير "التجريب".



[1] - **المتوسط**، ص. 118.

الطبيعيات والوجود الإلهي

يفيدنا "مبحث الطبيعيات" في اغتنام المطالب الآتية:

المطلب الأول: إثبات صفة الوجود بدليل "العالَم"، وهو المعبَّر عنه بهذه القاعدة: "الصنعة تدل على الصانع"[1]. وبيانها في قول ابن العربي تعليقا على قوله تعالى: ﴿**وفي أنفسكم أفلا تبصرون**﴾ [الذاريات: 21]: "فنبَّه بجميع المخلوقات على الاعتبار بالدلالة على الصانع، وخَصَّ النفس لِمَا فيها من زيادة الاعتبار ببديع التركيب"[2].

---

[1] – يقول ابن رشد: "إن كان فِعْل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها، من جهة دلالتها على الصانع، أعني: من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صَنْعَتِها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أَتَمَّ، كانت المعرفة بالصانع أَتَمَّ" **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق محمد عمارة، دار السلام، القاهرة، ط. 1، 1433 / 2012، ص. 35. ويقول محمد بن عمر الهَوَّاري: "فصُنْعُنا وصُنْع سائر العالَم دليل على وجوده [تعالى]، لأن الصَّنْعة لا بد لها من صانع" (**عقيدة الهوّاري**، ص. 21، وانظر أيضا: "**الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**" لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني البصري، نشره وقدم له الحبيب بن طاهر، دار مكتبة المعارف، بيروت، ط. 1، 1432 / 2011، ص. 140 – 141، "**تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل في الرد على المُلْحِدَةِ المعطِّلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**" لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1426 / 2005، ص. 19 – 20، "**عقيدة ابن دقيق العيد**"، ص. 21، "**الوصول إلى معرفة الأصول: رسالة في أصول الدين**"، منسوبة لأبي بكر محمد بن عبد الله ابن العربي المعافري الإشبيلي، تحقيق حمزة أحمد النهيري، دار الفتح، عمَّان، 2020، ص. 53، 98 – 101، 106، **مقنع المحتاج**، ج. 2، ص. 792 – 793، " **عقيدة الطرابلسي**" لأبي الحسن علي بن سعيد الطرابلسي، تحقيق خالد زَهْري، سلسلة "ذخائر من التراث الأشعري المغربي (9)"، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، تطوان – الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، ط. 1، 1441 / 2020، ص. 83).

[2] – **الأمد الأقصى**، ج. 2، ص. 303.

ينبني هذا المطلب على ثلاثة عناصر:

أ – برهان حدوث العالَم: وهو أهم ما يُبحث في "**مبحث الطبيعيات**"، وينبني على أربعة مطالب، وهي:

المطلب الأول: إثبات زائد يقوم بالأجرام.

الثاني: إثبات حدوث ذلك الزائد.

الثالث: إثبات كون الأجرام لا تنفك عن ذلك الزائد.

الرابع: إثبات استحالة وجود حوادث لا أول لها.

والثاني منها متوقِّف على أربعة أصول:

الأصل الأول: إبطال قيام ذلك الزائد بنفسه.

الثاني: إبطال انتقاله.

الثالث: إبطال كمونه وظهوره.

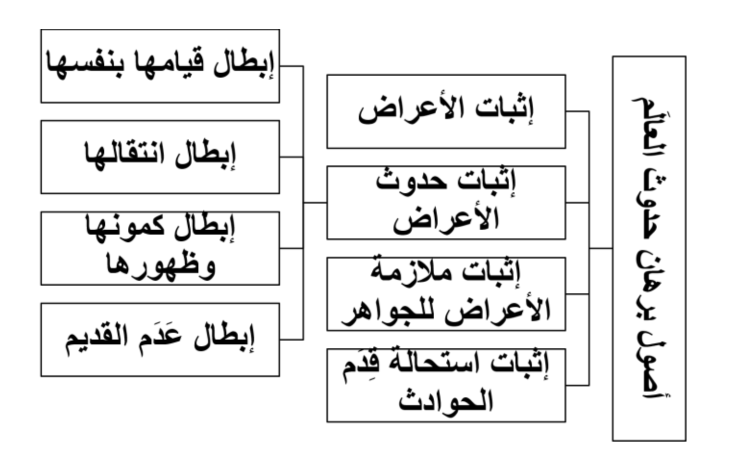
الرابع: إثبات استحالة عدم القديم[1].

فيتحصَّل لنا من ذلك، انبناءُ برهان حدوث العالم على سبعة أصول[2]: أربعة إثباتاتٍ، يتفرَّع عن ثانيها أربعةُ إبطالاتٍ.

---

[1] – **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد** لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، علق عليه زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1416 / 1995، ص. 13، **لمع الأدلة**، ص. 37.

[2] – **كتاب الإرشاد**، ص. 12 – 16، **مختصر الدر الثمين والمَورد المعين على المرشد المُعين على الضروري من علوم الدين** لمحمد بن أحمد ميارة الفاسي، تصحيح محمد الزهري الغمراوي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1345، ص. 11 – 12، **حاشية الباجوري على أم البراهين**، ص. 152 – 154.



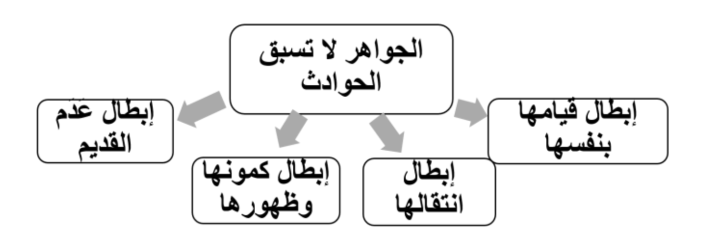
هذا، ويُقدَّم برهان حدوث العالَم عند المتكلمين على برهان ثبوت الصانع، وسيأتي الكلام على هذا البرهان، وعلى علة توقُّفه على برهان حدوث العالَم، بعد حينٍ.

ذكرنا أن برهان حدوث العالَم ينبني على سبعة أصول، بَيْدَ أن ابن العربي اقتصر على ذِكر خمسة منها، يقول في بيان ذلك: "وللعلماء في إثبات حَدَثِ العالَم طرق كثيرة: منها: بسيطة، ومنها: وجيزة. فأبسطها ما اتفقوا عليه من ذكر الدليل المرتَّب على خمس مقدمات: الأولى: إثبات الأعراض. الثانية: إثبات حَدَثِها. الثالثة: إثبات استحالة تعرِّي الجواهر عنها. الرابعة: إثبات استحالة حوادث لا أوَّل لها. فإذا ترتَّبتْ هذه الأربعة، بَنيتَ عليها: أن الجواهر لا تسبق الحوادث، وهي الخامسة. وصح المطلوب، وهو أنها مُحْدَثَة"[1].

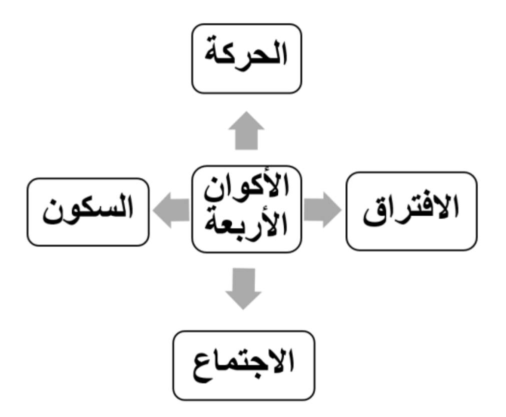
وهكذا، يتَّضح لنا إيراده للأصول الأربعة، كما هي مقرَّرة عند المتكلمين، واختصر الأصولَ الأربعةَ - المتفرِّعَةَ عن الأصل الثاني — في قاعدةٍ واحدةٍ، وهي: "الجواهر لا تسبق الحوادث".

---

[1] - **المتوسط**، ص. 124.



وهي القاعدة نفسها التي بنى عليها السلالجي حُدُوثَ الجواهر، بعد تقريره لبرهان حدوث الأعراض، حيث قرَّر برهان حدوث الجواهر هكذا: "والدليل على حدوث الجواهر: أن الجواهر لا تَعْرَى عن الاجتِماع والافتِراق والحَرَكة والسُّكُون. والاجتماع والافتراق والحركة والسكون حوادث، وما لا يَعْرَى عن الحوادث لا يَسْبِقها، وما لا يسبقها كان حادثا مثلها"[1].



وهذا التشابه في تقرير البرهان، لا يخلو من أن يكون راجعا إلى أحد الاحتمالين أو إليهما معاً:

---

[1] - **العقيدة البرهانية**، ص. 142.

الأول: وحدة المصدر بينهما، وهو إمام الحرمين الجويني، إذ قرَّر البرهانَ المنوَّهَ به بالعبارة نفسها في كتابيْه "**الإرشاد**" و"**لمع الأدلة**"[1]. ولا يخفى ما لهذين الكتابين من سلطة معرفية على متكلمي وعلماء الغرب الإسلامي[2].

الثاني: تأثُّر السلاجي بابن العربي، وهذا ليس بعيدا، إذ إن تأثير ابن العربي في النشاط الكلامي بفاس لا يمكن إنكاره، خاصة إذا علمنا أن أساطين المذهب المالكي المشتغلين بعلم الكلام، كانوا عمدة عند المغاربة والأندلسيين، في كُلٍّ من المذهب المالكي والمذهب الأشعري. وقد كان هذا الصنيع هو ديدنهم أيضا في الأخذ عن أبي بكر الباقلاني، حيث قصدوه وتتلمذوا عليه في أصول مذهب مالك، لكنهم كانوا يحضرون أيضا مجالسه في علم الكلام[3].

فهل يمكن الحديث عن مدرسة كلامية فاسية؟ وهل يمكن أن يكون ابن العربي مِن أبرز مؤسِّسيها وأعلامها؟ وهل يمكن أن يكون السلاجي امتدادا للأثر الكلامي الذي خلَّفه ابنُ العربي في هذه المدرسة؟

ب – التمييز بين "أصول الصنعة" و"فروع الصنعة"، يقول ابن العربي: "فإنه خلق أصول العالم أَوَّلاً من غير شيء، وإنما أخرجها من حالة العَدَم إلى حالة الوجود، ولو شاء تعالى أن يجعل فروع العالم كأصوله، فتكون مخلوقةً من غير شيء، منقولةً من حالة العَدَم إلى صفة الوجود لَفَعَلَ. ولكنه؛ بحكمته البالغة ومشيئته النافذة؛ خلق الأصولَ من غير شيء، ثم ركَّب الفروعَ على الأصول وأوجدها منها. فكل موجود مِن فرعٍ، فإنما يرجع في تمثيله إلى أصله الموجود منه"[4].

---

[1] - **كتاب الإرشاد**، ص. 13، **لمع الأدلة**، ص. 39 – 40.

[2] - انظر تفصيل الكلام على هذه السلطة المعرفية في كتابنا "**من علم الكلام إلى فقه الكلام: مقاربة لإبراز معالم التجديد الكلامي عند فقهاء وصوفية المغرب**"، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء – دار الضياء، الكويت، ط. 1، 1438 / 2017، ص. 86 – 100.

[3] - انظر تفصيل الكلام على السلطة المعرفية لأبي بكر الباقلاني على متكلمي وعلماء الغرب الإسلامي في "**من علم الكلام إلى فقه الكلام**"، ص. 83 – 86.

[4] - **الأمد الأقصى**، ج. 2، ص. 307.

ج – التفريق بين "العالم الأكبر" و"العالم الأصغر": "الإنسان مخلوق من أصول العالَم، وهو على مثاله مفطور، وأن العالَم عالَمان: الأكبر، وهو السماوات والأرض وما بينهما من كواكب وبحار، وأن الإنسان عالَم أصغر، وأنه موجود فيه ما في العالَم الأكبر"[1]. وهذه الفكرة صوفية المورد قبل ابن العربي، وإلى ذلك أشار بقوله: "حتى تغلغل في ذلك بعضهم، فقال ما لا يأباه الشرع، ولكنه يقف دون إدراكه حقيقة العقل"[2]، ونجدها متبلورة بشكل أعمق عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي الحاتمي (ت. 638 هـ / 1240 م)، خاصة في كتابه "**التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**".

المطلب الثاني: برهان ثبوت الصانع: القصد إلى طُرُق الاستدلال على ثبوت خالِقٍ لهذا الكون، وأشهرها عند المتكلمين الأشاعرة طريقان: طريق الإمكان، وطريق الحدوث. وعلى كِلا التقديرين: إما في الذوات، وإما في الصفات. فيتحصل لدينا أربعة طرق:

الطريق الأول: الاستدلال بإمكان الذوات على وجود الصانع، ومفاده أنه سبحانه وتعالى لو لم يكن موجودا، لما وُجِدَ هذا العالَم، والحال أنه موجود، ولو وجد بنفسه لكان واجب الوجود، وهذا يؤدي إلى التسلسل، وهو محال، فلم يبق إلا أنه أثرٌ لمؤثِّر، وهو واجب الوجود. وهذا الطريق هو الذي اعتمده أبو حامد الغزالي، ولهذا يسمَّى بـ "طريقة الغزالي"، وممن اعتمده من متكلمي الأشاعرة سيفُ الدين الآمدي، خاصة في كتابه "**غاية المرام**".

الطريق الثاني: الاستدلال بحدوث الذوات على وجود الصانع، بالضرب الأول من الشكل الأول من القياس، وهذه صورته:

العالم مُحْدَث (مقدمة صغرى).

وكل محدَث لا بد له من مُحْدِث (مقدمة كبرى).

النتيجة: العالم لا بد له من مُحْدِث، وهو الله تعالى.

---

[1] – **المصدر نفسه**، ج. 2، ص. 307.

[2] – **المصدر نفسه**، ج. 2، ص. 307.

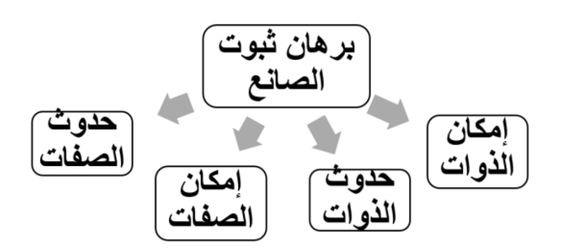
وهذه الطريقة هي التي انتقدها ابن رشد الحفيد، وزعم أنها الطريقة الوحيدة المعتمدة عند الأشاعرة، وعَدَّها طريقة جدلية، بل طريقة خطابية، وفي معزل عن أن تكون برهانية. وهذا الاعتراض قد يُقْبَلُ قبل بيان المقدمتين الصغرى والكبرى. أما بعد بيانهما، فإنه يصير برهانا لا غُبار عليه. أما الصغرى، فبيانها في "برهان حدوث العالَم" المرسوم أعلاه. وأما الكبرى، فبيانها في سائر الطرق التي أثبت بها المتكلمون وجودَ خالقٍ لهذا الكون، وهي التي نحن بصدد تفصيلها.

الطريق الثالث: الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع، ومفاده أن العالم جائز وجوده وجائز عدمه، فلما ترجح وجوده على عدمه، ثبت أن مريدا خصصه بالوجود، أي رجح وجوده على عدمه، وهو الفاعل المختار سبحانه. ويسمى هذا الطريق بـ "طريقة الجويني"، وممن اعتمدها من المتكلمين الأشاعرة: عثمان بن عبد الله السلالجي، ومحمد بن يوسف السنوسي.

الطريق الرابع: الاستدلال بحدوث الصفات على وجود الصانع، وهو الذي يعبَّر عنه أيضا بدليل الأنفس والآفاق. وهي أهم الطرق، لأنها الأقدر على إقناع كل الناس: خواصهم وعوامهم، كما أنها طريقة القرآن الكريم، فكثير من الآيات القرآنية تحيل إلى هذا الدليل وتدعو إلى استعماله[1]. وممن اعتمده: الغزالي في بعض كتبه، كرسالته الموسومة بـ "**الحكمة في مخلوقات الله عز وجل**"، وأبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ المعتزلي في رسالته "**كتاب الدلالة والاعتبار على الخلق والتدبير**"، وابن رشد الفيلسوف وقسَّمه إلى دليلين: "**دليل العناية**"، و"**دليل الاختراع**"، وذلك في كتابيه "**فصل المقال**" و"**الكشف عن مناهج الأدلة**".

---

[1] – انظر الكلامَ على هذه الطرق الأربعة بتفصيلٍ في "**معالم أصول الدين**" لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، منشور بحواشي "**محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**" للمؤلف نفسه، وبذيله "**تلخيص المحصل**" لنصير الدين الطوسي، تصحيح محمد بدر الدين أبو فراس، النعماني الحلبي، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة، 1323 هـ، ص. 26 – 29. وانظر أيضا بحثنا الموسوم بـ "**هل صنَّف ابنُ رشد الحفيد في علم الكلام الأشعري؟ مناقشة لرؤية نقدية**"، دورية "**نماء**"، العدد العاشر، صيف 2020، ص. 287 - 289.



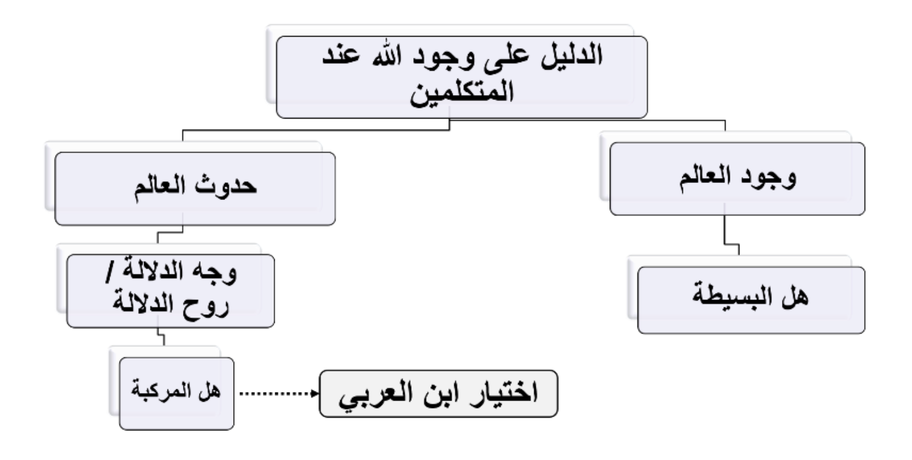
وقد سبق أن بَيَّنّا اعتمادَ ابن العربي على دليل الحدوث في إثبات حدوث العالَم، وكذا في إثبات أن خالقَه هو الباري سبحانه وتعالى، وهو الطريق الثاني من بين الطرق الأربعة المذكورة.

المطلب الثالث: إثبات وجه الدلالة، فقد اعتاد المتكلمون الكلامَ في الاستدلال على ثلاثة أمور: "الدليل"، و"المدلول"، و"وجه الدليل". أما "الدليل" فهو العالَم (الصنعة)، وأما "المدلول" فهو إثبات الصانع. وهذا لا خلاف فيه بينهم، بَيْدَ أنهم اختلفوا في "وجه الدليل"، إذ جعل بعضُهم "وجودَ العالَم" هو وجه الدليل على وجود الله، ومنهم من جعل "حدوث العالَم" هو وجه الدليل عليه. والاختيار الثاني هو قول أغلبهم، لأن المطلوب يترتب على الدليل من وجه مخصوص، وهو "الحدوث"، لا من كل وجوهه، ولهذا يسمونه بـ "روح الدلالة".

وهذا الاختيار المنوَّه به هو مؤدَّى قول ابن العربي: "إذا ثبت أنه تعالى لا يُعلَم إلا بالنظر، وكان كل معلوم بنظر لابد أن يكون إليه أمر ما يُتوصَّل به إلى إثباته، ويُجعل طريق الفكر المفضي إليه، إذ لو لم يكن كذلك، لاستحال العلم به. فيجب؛ لذلك؛ أن يكون قد وُجِدَ منه تعالى ما يُتوصَّل به إلى العلم به، وهو فعله. فصار؛ إذاً؛ بضرورة هذا التقسيم، الموجوداتُ تنقسم قسمين:

فاعل، وفِعْلٌ له يكون طريقا إليه، ودليلا يقف بالنظر فيه عليه. وفِعْلُ الله تعالى الذي هو دليل عليه، وطريق يُفْضي به النظر فيه إليه، هو العالَم. وهو في الإطلاق: عبارة عن كل مخلوق"[1].

وأصل المسألة مبني على "الهلية البسيطة" و"الهلية المركَّبة"، حيث إن القول بأن الدليل على وجود الله هو "الوجود"، يُعَدُّ جوابا عن "هَلْ" في صورتها البسيطة، وهو لا يَفِي بالغرضِ المقصودِ من البحث في "الطبيعيات"، وهو بيان حُكْمِ هذا الشيء الذي أثبتنا له الوجود، وهذا الحُكْم –كما سبق تقريره بالبرهان– هو الحدوث الذي تجيب عنه "هَلْ" في صورتها المركَّبة. وقد نطقت القبيسة، التي نقلناها أعلاه، باختيار ابن العربي في هذه المسألة، وهو أن الحدوث – المعبَّر عنه بـ "الخَلْق" – هو وجه الدليل.



---

[1] – **المتوسط**، ص. 121.

الطبيعيات وصفات الباري

لا يقف "مبحث الطبيعيات"؛ لدى ابن العربي؛ عند مستوى إثبات وجود الصانع، بل يثبت به صفات أخرى، والقصد إلى ما يسميه المتكلمون الأشاعرة بـ "مصحِّحات الأفعال"، وهي: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، يقول ابن العربي: "فإن الوجود [= وجود العالَم] يدل على القدرة، والإتقان على العلم، وتعيين أحد جائزَي الوجود من صفة وهيئة على الإرادة. وأيضا فإن الفعل لا يتحصل للفاعل ما لم يقصده ويُؤْثِرُه، هذا هو المعقول فيه، وذلك يتضمن العلم بكونه حيا، لأن العالِم القادر المريد يستحيل أن لا يكون حيا"[1].

فيتبين لنا استثماره لقاعدة "استحالة ثبوت المشروط مع انتفاء شرطه"، حيث تكون معرفة حدوث العالم شرطا في معرفة مُحْدِثِهِ، بمعنى أن هذا العالَم، الذي هو صنعُ الله ومقدورُه، مشروط بصفة القدرة، وهي شرط فيه، والقدرة مشروطة بالإرادة وهي شرط فيها، والإرادة مشروطة بالعلم وهو شرط فيها، وهذه الصفات الثلاث مشروطة بالحياة، وهي شرط فيها.



وهكذا، تنكشف لنا علة تسمية هذه الصفات الأربع بـ "مصحِّحات الأفعال"، أي مصحِّحات هذا العالم الذي هو فعل الله سبحانه وتعالى. وبذلك، يكون وجودنا في هذا العالم دليلا على وجود الله تعالى، إذ لو افترضنا عدم وجود إله قديم خالق له، لاستحال وجودنا أصلا، وهذه الطريقة العقلية في الاستدلال نجدها أيضا عند السلالجي في "**البرهانية**"، لدى استدلاله على صفة القِدَم، وهذه صيغتها: "والدليل على قِدَم الصانع، أنه لو كان حادِثا، لافتقَر إلى مُحْدِثٍ

---

[1] – **المصدر نفسه**، 182 – 183، وانظر أيضا "**الأمد الأقصى**"، ج. 2، ص. 301، المسألة الثانية.

أحدَثَه، وكذلك القول في مُحْدِثِهِ، وذلك يؤدّي إلى التسلسل، والتسلسل يؤدي إلى نفينا، ونفينا مع وجودنا محال. وما أفضى إلى محالٍ، فهو محالٌ. فوجب أن يكون قديما"[1].

الطبيعيات والنبوات

يطرح ابن العربي إشكالا يتعلق بالمعجزة، وهو: إذا كانت المعجزة دليلا عقليا عند مَن شَهِدها، فهل هي كذلك عند مَن وصلته بالخبر المتواتر أو الآحاد؟

وهو إشكال يكفي دفعه بالاستناد إلى "الطبيعيات"، وتقرير ذلك: أن صدق النبي متوقِّف على الإيمان بالخالق، والإيمان متوقِّف على المعرفة، والمعرفة متوقِّفة على النظر بإثبات حدوث العالَم وما يلزم منه من إثبات صانع له.

ومن ثَمَّ كان إهمال "مبحث الطبيعيات"، بترك النظر، مُؤدٍّ إلى مفاسد عقدية، منها:

1 – التسوية بين النبي والمتنبي: "أما القول بوجوب الإيمان قبل المعرفة، فضعيف، لأن إلزام التصديق بما لا تُعْلَم صحته، يؤدي إلى التسوية بين النبي والمتنبِّي"[2]، وهذا واضح، لأن "مبحث النبوات" يتوقف على "مبحث الإلهيات"، "ومبحث الإلهيات" يتوقف على "مبحث الطبيعيات"، وإذا حذفنا الحد الأوسط في هذا القياس، ينتج: "مبحث النبوات" يتوقف على "مبحث الطبيعيات"، فالمتوقِّف على المتوقِّف متوقِّفٌ، ومرجع الكل إلى النظر.

عَدَّ ابن العربي الإشكال، المشار إليه أعلاه، مَدْخَلا للردّ على أقوى شبهة يوردها المعتزلة في إثبات دعواهم أن المعرفة عقلية، وهي أن: "إيقاف الوجوب على الشرع [يُفضي] إلى نفي الشرع"[3]. وهذا تحرير شبهتهم التي صنفها ابن العربي بأنها "أعظم شبهة لهم":

---

1 - **العقيدة البرهانية**، ص. 143.

2 - **المتوسط**، ص. 115.

3 - **المصدر نفسه**، ص. 118.

"حَصْرُ مدارك الوجوب في الشرع المنقول، دون مسالك العقول، يؤدي إلى إفحام الرسول. وذلك أن نبيا لو عرض دعواه، وأظهر آيته، ودعا الخَلْق إلى النظر في قوله والإيمان به، وكان لا واجب إلا بالشرع، لقالوا له: لا يجب علينا في معجزتك نَظَرٌ، لأنه لا واجب إلا بشرع متقرِّر، ولم يتقرَّر بعدُ شرعك، ولا ظَهَرَ صِدْقُ قولك، فآلَ إيقافُ الوجوب على الشرع إلى نفي الشرع"[1].

لا يَرُدُّ ابنُ العربي هذه القاعدة لذاتها، وإنما يُنبِّه على فساد استعمالها في الاستدلال بها بما لا يصح أن يكون مدلولا لها، لأنه "إذا ظهرت المعجزة، فقد صح الشرع، واستقر الوجوب، ووجب على الخلق النظر والإيمان، وليس من شرط الوجوب على المكلَّف فيما أوجبناه عليه من ذلك عِلْمُه بوجوبه، وإنما الشرط تمكنه من ذلك، وكونه بصفةِ مَن يَصِحُّ منه ذلك، على معنى نفي الآفات المضادة للقدرة والعلم عنه". وبنى ذلك على قاعدة مقرَّرة عند الأشاعرة، وهي: "لا يصح قصد التقرب إلى الله بهذا الواجب الأول، لأن مِن شرْطه معرفة المتقرَّب إليه، ولما تحصل بعد"[2].

وهذا الأمر نفسه نجده عند فخر الدين الرازي، وذلك حين ذكر في "**المحصَّل**"، أن الدليل السمعيَّ المحضَ وجودَه محال، وبعبارته: "أما السمعي المحض، فمحال، لأن خبر الغير، ما لم يُعرف صدقه، لم يُفِد"[3]، إذ لا يعني ذلك أنه يرجِّح الدليل العقلي على الكتاب والسنة والإجماع، بل قصده من ذلك، أن الاستدلال بالنقل يتوقف على العلم بصدق الرسل، وهذا العلم لا يستفاد

---

[1] - **المصدر نفسه**، ص. 118.

[2] - **المصدر نفسه**، ص. 119.

[3] - **كتاب المحصل في علم الكلام** لفخر الدين الرازي، تحقيق حسين أتاي، 1991، ص. 142، وانظر أيضا " **المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية**" لأبي الحسن علي بن عبد الرحمن اليفرني الطنجي، تحقيق جمال علال البختي، سلسلة "ذخائر من التراث الأشعري المغربي (7)"، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، تطوان – الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، ط. 1، 1438 / 2017، ج. 1، ص. 520.

من الدليل النقلي، لأنه يُفْضي إلى الدور، بل هو مستفاد من الدليل العقلي لصدق الرسل، وهو المعجزة.

فيرتد الأصلُ الأولُ المتوَقَّفُ عليه عند ابن العربي، وهو أن النظرَ العقليَّ في "الطبيعيات"، دليلا على المعرفة الشرعية في "الإلهيات"، وأن العالَمَ خلْقُ الله وفِعْلُه، كما سبق بيانه.

2 – إساءة استعمال القواعد المعتمَدة في "مبحث الطبيعيات" في تقرير عقائد "النبوات" من قِبَلِ الكراميّة، في تنزيلهم لقاعدة: "**العَرَض لا يبقى زمنين**"، حيث اعتمدوا عليها في إثبات دعوى أن نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم انقطعت بموته، لأن النبوة عندهم **صفة ذاتية؛** وهي تنتفي بانتفاء موصوفها الذي هو النبي[1]، وقد حاولوا إلزام الأشاعرة بهذا القياس:

أنتم – أيها الأشاعرة – تدَّعون أن النبوة صفة عَرَضية (مقدمة صغرى).

وكل عَرَض لا يبقى زَمَنَيْن (مقدمة كبرى).

النتيجة: النبوة لا تبقى زمنين، وهو المطلوب.

وقد كان المقصد الأساس من تأليف ابن العربي لكتابه " **تنبيه الغبي على مقدار النبي صلى الله عليه وسلم**" هو الرَّد على هذه الدعوى الكرَّامية، وعلى قياسهم الفاسد، ولا يخفى ما في دعوى الكرامية من لزوم الوقوع في ابطال الشرائع، وهو الذي عبَّر عنه ابن العربي بقوله: "الاستغناء عن وظائف الشريعة بها، وصيانة الحق عن درك هذه الشبهة في كتب الأصول"[2].

---

[1] – **تنبيه الغبي على مقدار النبي صلى الله عليه وسلم** لأبي بكر محمد بن عبد الله بن محمد ابن العربي المعافري الإشبيلي، قراءة ودراسة وتعليق عبد الله التوراتي، سلسلة "مؤلفات الإمام أبي بكر ابن العربي (8)" – "أعلاق أندلسية إشبيلية (9)"، دار الحديث الكتانية، طنجة – بيروت، ط.1، 1441 / 2020، ص، 64 - 65.

[2] – **المصدر نفسه**، ص، 79.

خاتمة

من خلال البحث في "الطبيعيات" عند ابن العربي، يمكن أن نستنتج ما يأتي:

1 – تعريف "علم الكلام" عنده يلتئم من ثلاثة عناصر، تبين أنه يأخذ بالحد الأقصى من وظائف هذا العلم، وهي:

أ – البحث في العقائد وهو العنصر الأساس في تعريفه عند القائلين بجواز التقليد.

ب – الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، وهو الاحتراز الذي يقرِّره القائلون بوجوب النظر في الاعتقاد.

ج – الرد على شبه المبتدعة.

2 – لا يكتفي ابن العربي في "مبحث الطبيعيات" بالبحث في المحسوسات بقسميها الجواهر والأعراض، بل يستعمله للنظر في المعقولات أيضا.

3 – يُعَدُّ ابن العربي من أبرز مؤسسي المدرسة الفاسية في "علم الكلام"، ولا نستبعد أن يكون السلالجي امتدادا له.

4 – يكشف تعامل ابن العربي مع "مبحث الطبيعيات" عن أمرين:

أولهما: عبقريته في الاستدلال العقلي.

ثانيهما: تداخل الكلام والتصوف في هذه العبقرية.

تأملات في المقدمات الوجودية الموظفة في الاستدلال العقدي

عند القاضي ابن العربي

د. خالد الدرفوفي

باحث في علم الكلامي، الرباط

مما لا يمكن أن تخطئه عين الفاحص للتراث الكلامي للإمام المعقولي القاضي أبي بكر ابن العربي المعافري (ت543هـ)، تأكيده المتكرر على أن المعوَّل عليه معرفيا في أمهات القضايا العقدية، بدءا بمقدماتها وانتهاء بنتائجها، إنما هو القطع الذي لا تخالجه الظنون ولا تعتوره الشكوك فضلا عن الأوهام والشبهات، ثم بعد ذلك تنويهه بأن المسلك المؤمِّن لدرك اليقين والاطمئنان في ذلك إنما هو النظر العقلي المرتب على الوجه الصحيح؛ فلا غرابة -والحال هاته- أن يكون النظر العقلي في تقديره أول الواجبات؛ كيف لا والعقل سمة التشريف، ومناط التكليف، وظهير الشرع الحنيف.

ومعلوم أن موضوع النظر ومادته هو الوجود بمختلف أشكاله، سواء ما أُدرِك منها بالبداهة أو بالحس أو بالاستنباط؛ تلك المادة تضع بين يدي الناظر عددا من المبادئ الوجودية (الأنطولوجية) هي بمثابة مقدمات كلامية يمكنه الاستناد إليها كأرضية خلفية لاقتحام مباحث العقيدة، واستخدامها كمنطلق في مختلف ضروب الاستدلال الكلامي، من قياس وتمثيل واستقراء وغير ذلك مما من شأنه تيسير مهمة تقرير العقائد، والتنظير لها، ودفع الشبه والمغالطات عنها.

في هذا البحث الوجيز، سنسعى بعون الله لتسليط الضوء على جملة من تلك المقدمات الوجودية وصفا وتحليلا ونقدا، وعلى كيفية استدلال القاضي ابن العربي بها في العقائد؛ وذلك وفقا للخطة التالية:

- بيان أهمية المقدمات الأنطولوجية في النسق الفكري لابن العربي،

- بيان كيفية بناء النظر والاستدلال في العقائد عند ابن العربي، بدءا بالدليل الجملي، ثم بالدليل التفصيلي الذي يختص به أهل صناعة الكلام، وفيه مطلبان رئيسان:
- الاستدلال على حدوث العالم وافتقاره إلى صانع واجب الوجود متصف بصفات الكمال،
- والاستدلال على نفي الحتمية السببية، وإثبات القيومية الإلهية على سائر حوادث العالم.
- دراسة المقدمات التي وظفها ابن العربي من زاوية علم الكلام أولا، ثم فحصها تحت مجهر ما أدركته العلوم الطبيعية الراهنة من مستجدات، مع استخلاص النتائج والتوصيات.

* * *

1) أهمية المقدمات الأنطولوجية في فكر ابن العربي:

مع أن المقدمات الوجودية (الأنطولوجية)، المصطلح عليها أحيانا بدقيق الكلام، أو بالطبيعيات، لا تشغل حيزا كبيرا في مؤلفات ابن العربي الكلامية، وذلك باعتبار انتمائه إلى مدرسة المتقدمين الذين لم يتوسعوا في كتبهم بخلط مباحثها بمسائل الفلسفة الطبيعية، ولم يضمِّنوها من تلك المقدمات إلا ما يمت منها بصلة مباشرة للاستدلال العقدي، إلا أنه –مع ذلك– ينظر إليها ببالغ التدقيق والعناية، وذلك لأن أهميتها تبرز للعيان من حيثيتين:

- كونها مادة لا مندوحة عنها في تأسيس الاستدلال العقدي،
- وكونها شرط لتحقيق أول واجب شرعي، وهو درك المعرفة اليقينية بالوجود وخالقه.

* **الحيثية الأولى**: تتجلى فيها الأهمية الموضوعية للمقدمات الوجودية باعتبارها آثارا ظاهرة للأفعال الإلهية، وأكوانا دالة على المكوِّن، وبالتالي فهي مادة الاستدلال بامتياز، ترشد بالنظر والتدبر فيها إلى الفاعل المختار المتقن لكل شيء، المستحق للإفراد بالعبادة.

وقد شرح ابن العربي ذلك بقوله: «كل معلوم بنظرٍ لا بد أن يكون إليه أمرٌ ما يُتوصل به إلى إثباته، ويُجعل طريقَ الفكر المفضي إليه، إذ لو لم يكن كذلك لاستحالَ العلمُ به، وهو فعلُه؛ فصار إذاً بضرورة هذا التقسيم الموجودات تنقسم قسمين:

- فاعل،
- وفعل له يكون طريقا إليه، ودليلا يقف بالنظر فيه عليه.

وفعل الله تعالى الذي هو دليل عليه وطريق يفضي به النظر فيه إليه، هو العالَم، وهو في الإطلاق عبارة عن كل مخلوق».[1]

لكن، قد يورَد على ما تقدم أن كون النظر طريقا أوحد للعلم بالله تعالى وصفاته غير مسلَّم به، لجواز أن يحصل ذلك على الوجه الصحيح تقليدا أو إلهاما أو غير ذلك من السبل المعرفية؛ وقد تنبه ابن العربي لوجاهة هذا الإيراد، فاستبق الرد بأن العبرة ليست بالصحة فحسب، بل كذلك بالقطعية واليقين، وبأن ما يُشَكِّل الاستثناء في طرق تحصيل العلوم والمعارف لا حكم له، بل إنما تسري الأحكام الشرعية على الغالب المعتاد من الحالات.

ونصوصه الدالة على هذا المعنى عسيرة الحصر، منها قوله في «المتوسط»: «ولكن هذا لا يصح في الأغلب إلا لناظر، ولو حصل لغير ناظر لا يَأْمَن أن يتخلخل اعتقادُه؛ فلا بد عندنا من أن يعلم كل مسألة من مسائل الاعتقاد بدليل واحد، ولا ينفعه اعتقاد إلا أن يصدر عن دليل».[2]

وفيه أيضا: «إن هذا العلم المكلَّف به لا يحصُلُ ضرورةً ولا إلهاماً، ولا يصح التقليدُ فيه، ولا يجوز أن يكون الخبرُ طريقا إليه، وإنما الطريق إليه النظرُ، ورسمُه أنه الفكر المرتب في النفس على طريق يفضي إلى العلم».[3]

---

[1]_ ابن العربي: المتوسط في الاعتقاد. باب العلم بالإله وصفاته. ص121.

[2]_ ابن العربي: المتوسط في الاعتقاد. باب العلم بالإله وصفاته. ص113.

[3]_ ابن العربي: المتوسط في الاعتقاد. باب العلم بالإله وصفاته. ص111.

ويؤكده نص آخر له في «المسالك»، إذ قال: « وبالقياس عُرِف الله، ولولاه ما كان للعلم به سبيل لأحد من الخلق ».[1]

كما أنه لم يفته الاعتضاد بالنقل لنصرة مذهبه في هذه المسألة، وهو ما نلمسه جليا في الحيثية الثانية الآتي بيانها.

* **الحيثية الثانية:** يُستشَف من خلالها أن تلك المقدمات تكتسب أهمية شرعية بالاستمداد من الحكم الشرعي لوعائها الاستدلالي الذي هو النظر المفضي إلى المعرفة؛ فإنه لما كان «إيجاب المعرفة معلوما من دين الأمة ضرورةً»[2]، لا غرو أن يكون السبيل المؤدي إليها واجبا بقدر وجوبها؛ وبذلك أمسى النظر في نظر ابن العربي أول الواجبات الشرعية على الإطلاق.

وهنا أيضا لا يندر تنصيصه على هذه الحيثية في مختلف مؤلفاته الكلامية والأصولية، بل وحتى كتب التفسير وشرح الحديث؛ ومن أمثلة ذلك قوله في «المتوسط»: «فثبت أن طريقه النظر، وهو أول واجب المكلف؛ إذ المعرفة أول الواجبات، ولا تحصل إلا به؛ فبضرورة تقديمِه عليها ثبتت له صفة الوجوب قبلها».[3]

وبيَّنَ في تفسيره الموسوم بِـ«أحكام القرآن» لدى قوله تعالى: (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ والأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْءٍ) (الأعراف/185)، أن جدوى النظر لا تقتصر على تحصيل المعرفة فحسب، بل تمتد إلى تحصينها وترسيخها في القلوب؛ وبذلك يكون النظر واجبا ابتداء ودواما، ونصه: «أمر الله تعالى بالنظر في آياته والاعتبار بمخلوقاته في أعداد كثيرة من آي القرآن، أراد بذلك زيادة في اليقين، وقولا في الإيمان، وتثبيتا للقلوب على التوحيد؛ وقد روى ابن

---

[1]ــ ابن العربي: المسالك في شرح موطأ مالك. كتاب الجامع. ج7. ص212.

[2]ــ ابن العربي: المتوسط في الاعتقاد. ص112.

[3]ــ ابن العربي: المتوسط في الاعتقاد. ص112.

القاسم عن مالك قال: قيل لأم الدرداء: ما كان أكثرُ شأنِ أبي الدرداء؟ قالت: كان أكثر شأنه التفكر، قيل له: أفترى الفكر عملا من الأعمال؟ قال: نعم، هو اليقين».[1]

على أنه لا بد من التنبيه في هذا المقام على أن ابن العربي –على غرار السواد الأعظم من الأشاعرة– لا يرى الوجوب الشرعي منطبقا إلا على من له أهلية النظر؛ يشهد لذلك قوله في «عارضة الأحوذي» ضمن شرحه لحديث بعث معاذ –رضي الله عنه– إلى اليمن: «فيه تحريم التقليد، ولكن على من له قدرة على النظر، وعلم بمآخذ الأدلة».[2]

وردًّا على ما قد يورده المعارض من أن العقول تتفاوت، والمدارك تتباين، وبالتالي تتعدد النتائج المحصل عليها بالنظر العقلي، بل ربما تتعاند وتتعارض، فكيف يسع –والحال هاته– الوثوق بقطعية بعضها دون بعض فضلا عن موافقتها للشرع؟ أجاب ابن العربي بما حاصله أن الله تعالى لم يخلق العقل عبثا حتى يسوغ تعطيله، وأن النظر المبني على مقدمات صحيحة والمنضبط بضوابط استدلالية ثابتة لدى جميع العقلاء، لا يمكن أن يفضي إلى نتائج تناقض بعضها، أو تتناقض مع الشرع، ولو جاز ذلك لما صح التكليف أساسا، ولما كان لله حجة على خلقه.

قال ضمن كلام طويل: «لو شاء ربنا لخلق المعرفة لعبده ابتداءً، من غير أن ينصب عليه دليلا ويُعرِّفَه بوجه الدليل، ولكنه بحكمته خلقه غير عالم، ثم رتب فيه العلم درجات».[3]

وأضاف جازما: «مما يجب على العاقل أن يعلمه ويُقدِّمه بين يدي نَظرِهِ في كل ظاهر مشكل أن الشرع لا يجوز أن يَرِدَ بما يَرُدُّه العقلُ، وكيف يصح ذلك والعقلُ بمثابة المزَكّي للشرع

---

[1]ــ ابن العربي: أحكام القرآن. الأعراف/185. المسألة الأولى. ج2. ص351-352.

[2]ــ ابن العربي: عارضة الأحوذي في شرح سنن الترمذي. كتاب الأحكام. الحديث1327. ج6. ص57-59.

[3]ــ ابن العربي: قانون التأويل. ص458.

والمعدِّل له؟ فكيف يصح أن يجرح الشاهدُ مُزَكِّيَه ويطعنَ فيه، ويأتيَ بما يتكاذبان عليه، والمَرجعُ فيه إليه؟!».[1]

* * *

2) كيفية النظر وبناء الاستدلال عند ابن العربي:

تتوقف هذه الكيفية على نوعية المقدمات المستخدمة في الاستدلال، والتي تتفاوت درجة تعقيدها حسب درجة أهلية الناظر وقدرته على استيعابها، ثم على الغوص في عملية القياس ومتاهات السبر والتقسيم وغير ذلك؛ لكن يمكن إجمالا التمييز بين مستويين من الأدلة ومقدماتها:

* **المستوى الأول: الدليل الجملي:**

إذا كان الناظر عاميا أو مبتدئا في التحصيل، كان الأليق به الاعتماد بالأساس على الأدلة الجملية المنصوص عليها في القرآن الكريم، المتاحة لكافة العقلاء، والتي يحوم معظمها حول مبدأ الإحكام والإتقان في المخلوقات، مما ينم عن وجود صانع عليم حكيم قيوم محيط مطلق العلم والقدرة والإرادة، مصداقا لقوله عز وجل: (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ) (الملك/15)، وعبَّر عنه القاضي أبو بكر بقوله: «يدل إتقان جبلته وإحكام صنعته على أنه عالم».[2]

من أمثلة هذا النوع من الاستدلال قوله في «أحكام القرآن»: «... وآكَدُ من هذا أن تَعْلَمَ الإيمانَ بالله بمعرفته ومعرفة صفاته وأفعاله، وملكوتِه في أرضه وسمائه؛ ولا يحصل ذلك إلا بالنظر في مخلوقاته، وهي لا تُحصى كثرة؛ وأمهاتها السمواتُ: فترى كيف بُنِيَت، وزُيِّنَت من غير فطور، ورُفِعَت من غير عَمَد... كل ذلك بحكمة ومنفعة؛ والأرضُ: فانظر إليها كيف وُضِعَت فراشا، ووُطِئَت مِهادا، وجُعِلَت كِفاتا، وأنبتت معاشا، وأُرسِيَت بالجبال، وزُيِّنت بالنبات... وكل

---

[1]_ ابن العربي: المتوسط في الاعتقاد: باب العلم بالله وصفاته: ص139. ومثله في العواصم من القواصم: ص 102-103، وكذا قانون التأويل: ص646.

[2]_ ابن العربي: قانون التأويل. ص460.

جزء من ذلك فيه عبرة تستغرق الفكرة... والإنسان: أقربها إليها نظرا، وأكثرها إنْ بَحَثَ عِبَرا؛ فلينظر إلى نفسه، من حينِ كونِها ماء دافقا، إلى كونه خلقا سويا، يُعانُ بالأغذية ويُرَبّى بالرفق ويُحفَظ باللبن، حتى يكتسب القوى ويبلغَ الأشُدّ؛ فإذا به قد قال: أنا وأنا، ونسي حين أتى عليه حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا، وسيعود مقبورا، وهذا زمان وسط بينهما؛ فيا ويحه إن كان محسورا! فينظر حينئذ أنه عبد مربوب، مكلف مخَوَّف بالعذاب إن قصَّر، مُرْجىً بالثواب إن ائتمر، فيُقْبِل على عبادة مولاه؛ فإنه وإن كان لا يراه يراه». [1]

وفي قوله: «والإنسان أقربها نظرا وأكثرها إن بحث عبرا» إشارة واضحة إلى أنه يدعو الناظر إلى التركيز أولا على أقرب الأدلة إليه، وهي نفسه التي بين جنبيه؛ لأن فيها من الشواهد والآيات الدالة على كمال خالقها ما يغني عن غيرها من الأدلة؛ ولقد بلغ من عنايته بهذا الدليل أن خصه بجزء هام من كتابه الماتع «قانون التأويل»، استهله بفصل موسوم بِـ«ذكر معرفة النفس»، صدَّره بقوله: «اعلموا -أنالكم الله آمالكم- أن معرفة العبد نفسَه من أولى ما عليه وأوكده، إذ لا يعرف ربَّه إلا من عرف نفسَه: (وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُون) (الذاريات/21)». [2]

* **المستوى الثاني: الدليل التفصيلي:**

يختص به أهل الكلام والجدل والمناظرة ورد الشبه والمغالطات، وتتفاوت درجة تفصيل الأدلة فيه وفق ما يستدعيه موضوع الاستدلال ومكانة المستدَل عليه، وقد يقتضي المقام العود إلى مقدمات بعيدة سمتها العمق والتعقيد والتجريد، مثل بيان أحكام الواجب والجائز والمستحيل، وتحديد خواص الجواهر والأجسام، وسبر أنواع الأعراض القائمة بها، وبيان أحكام الدور والتسلسل، ومفهوم اللانهاية وأحكامه، وماهية السببية والعلية، ونحو ذلك مما سيأتي بعض الكلام عنه توصيفا وتحليلا ونقدا في المباحث الموالية.

3) أبرز المقدمات الوجودية الموظفة في الاستدلال العقدي عند ابن العربي:

---

[1]_ ابن العربي: أحكام القرآن. الأعراف/185. المسألة الثانية: حقيقة التفكر. ج2. ص352-353.

[2]_ ابن العربي: قانون التأويل. ص457.

إجمالا، يمكن التمييز بين محطتين رئيستين للاستدلال الكلامي المبني على ترتيب المقدمات الأنطولوجية عند القاضي ابن العربي:

- الأولى: إثبات حدوث العالم، وبالتالي احتياجه إلى صانع متصف بنعوت الكمال،
- والثانية: نفي الحتمية السببية، وبالتالي إثبات القيومية الإلهية على سائر حوادث الكون.

*** إثبات حدوث العالم وافتقاره إلى الصانع الواجب الوجود:**

تتوزع مادة العالم عند ابن العربي بين ثلاثة أشياء: الجواهر الفردة، والجسم المركب منها، ثم الأعراض القائمة بها:

- فالجوهر الفرد هو الجزء الذي لا يتجزأ، لا يتأتى تقسيم المادة إلى ما وراءه، ومن أهم صفاته النفسية غير المفارقة أنه ما يشغل حيزا، ولا يصح خلوه عن الأعراض، ولا يقبل من كل جنس من العرض القائم به إلا فردا واحدا.
- وأما الجسم، فهو المتحقق متى ائتلف جوهران فردان فصاعدا، وتكون فيه الجواهر متماثلة ومتجاورة غير متداخلة. وبما أن الجسم يشترك مع الجوهر الفرد في الصفة النفسية التي هي التحيز بالذات، فإنهما يُكَوِّنان بذلك جنسا واحدا هو الجوهر.
- وأما العرض فهو عبارة عن كل معنى قائم بالجواهر والأجسام، من ألوان وأكوان ونحو ذلك، ولا يصح وجوده دون ما يقوم به، بمعنى أنه يستحيل قيامه بنفسه فضلا عن قيام غيره به، كما يستحيل بقاؤه في الزمان الثاني بعد وجوده، وبالتالي يستحيل انتقاله من جوهر لآخر.[1]

إضافة إلى هذه الخصائص، ألمع ابن العربي إلى أن الجوهر والعرض جنسان مستقلان عن بعضهما استقلالا تاما، وبالتالي يستحيل أن ينقلب أحدهما إلى الآخر، أو أن يكتسب خصائص

---

[1]ـ ابن العربي: المتوسط في الاعتقاد. ص121-122، 155-156.

الآخر، وبعبارة أخرى: «لا يُتَصوَّر خروج الجوهر عن كونه جوهرا، ولا العرض عن كونه عرضا»[1]. ونفى بذلك وجود قسيم ثالث من أقسام الموجود الحادث، خلافا لمن أثبت الواسطة كالبهشمية[2] القائلين بالأحوال، أو كالحكماء القائلين بالجواهر المجردة من العقول والنفوس والأفلاك. وفي السياق ذاته، دحض مقولة بعض القدرية من الجبائية[3] وغيرهم ممن أثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم قائلا بشيئية المعدوم الممكن الوجود؛ وقد رد عليهم منتصرا لمذهب من سماهم «المتحققين بالصناعة» من أن الشيئية تعني الوجود وتساوقه، وأن المعدوم معلوم وليس بشيء على الحقيقة، وأن منشأ غلطهم هو عدم التفريق بين الوجود المحقق والوجود المقدر.[4]

والعمدة في إثبات انحصار الحوادث في الجواهر والأعراض عند ابن العربي هي «الضرورة العقلية التي لا يتعين فيها الانقسام»[5]، أي أنه يرى أنه لا مجال في هذه القضية للاختلاف أو الجدال أو حتى النظر والتأمل؛ وقد عبَّر عن ذلك بقوله: «وهذا كله متفق عليه بين العقلاء، ومعلوم عندهم قطعا قبل النظر»[6]؛ بل بلغ به التشديد في ذلك لدرجة أنه نعت من أنكر وجود الأعراض أو شكك فيها «بالملحدة».[7]

وأما دليله على تناهي تقسيم الأجسام إلى أجزاء لا تتجزأ، فموجزه أنه لو سلمنا بصحة ما يدعيه من وسمهم «بالمبتدعة والملحدة» من أن المادة كمّ متصل، وأنه يمكن تقدير تمادي

---

[1]ـ ابن العربي: العواصم من القواصم. ص93-94.

[2]ـ البهشمية فرقة كلامية تنتسب إلى رائدها أبي هاشم الجبائي (ت321هـ) الذي أخذ أصول الاعتزال عن أبيه أبي علي الجبائي، ثم خالفه بمقالات أشهرها نظرية الأحوال.

[3]ـ أتباع أبي علي الجبائي البصري (ت303هـ) تلميذ أبي يعقوب الشحام.

[4]ـ انظر الأمد الأقصى. 1/280-281، 2/322

[5]ـ ابن العربي: المتوسط في الاعتقاد. ص122.

[6]ـ ابن العربي: العواصم من القواصم. ص94.

[7]ـ ابن العربي: المتوسط في الاعتقاد. ص122.

الانقسام فيها إلى ما لا نهاية، إذاً لاقتضى ذلك أن لا تكون الذرة أصغر من الفيل، لتساويهما من حيث الأجزاء المكونة لهما؛ وذلك لأن «ما لا يتناهى يساوي بالضرورة ما لا يتناهى».[1]

بعد سبك هذا التقسيم، انتقل ابن العربي إلى الخطوة الموالية، وهي الاستدلال على حدوث العالم واحتياجه للمُحْدِث، مستندا بالأساس إلى ما يشاهَد في أرجائه من التغير وعدم الثبات على حال، وذلك أسوة بالخليل عليه السلام لما احتج على قومه بقوله: (لا أُحِبُّ الآفِلِينَ) (الأنعام/76). وخلاصته أن التغير المشاهد في أرجاء الكون من تحول من عدم إلى وجود وعكسه، ومن حركة إلى سكون وعكسه، كله عبارة عن أعراض حادثة زائلة؛ ومعلوم أن الأعراض لا تنفك عن الجواهر والأجسام المقومة لها، فلا جرم أن تكون هذه الأخيرة حادثة مثلها، فيكون العالم برمته حادثا أيضا.

قال: «إن هذا التغير لا يخلو أن يكون من حَدَث إلى حَدَث، أم من قِدَم إلى قِدَم، أو من قدم إلى حدث، أو من حدث إلى قدم.

- ومحال أن يكون من قدم إلى قدم؛ لأن ما آل إليه له أول، والقديم لا أول له.
- ويبطل أن يتغير من قدم إلى حدث؛ لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه...
- ويبطل أيضا أن يتغير من حدث إلى قدم؛ لاستحالة أن يكون للشيء أول ثم يوصف بأنه لا أول له.

وتقدير قسم آخر محال؛ فثبت أنه يتغير من حدث إلى حدث، وإذا ثبت تغير العالم وحدوثه ثبت أن له صانعا مغيِّرا؛ لأن وجود فعل لا من فاعل، وصنع لا من صانع، وتغير لا من مغيِّر، محال ضرورة».[2]

---

[1]ــ ابن العربي: المتوسط في الاعتقاد. ص122.

[2]ــ ابن العربي: المتوسط في الاعتقاد. ص125-127.

بهذا التسلسل المنطقي أدرك ابن العربي غايته بإثبات وجود الباري جل وعلا، فتسنى له بعد ذلك التفرغ لإثبات وحدانيته اعتمادا على دليل التمانع[1]، ثم إثبات اتصافه بنعوت الكمال من علم وقدرة وإرادة وغيرها من صفات المعاني، وذلك ضمن تدرج استدلالي يضيق المجال عن استيفائه؛ لكن ما يعنينا منه في سياق الحديث عن المقدمات الأنطولوجية هو قضية إثبات الوحدانية في الأفعال، والتي تستلزم إقامة الدليل على نفي تأثير الأسباب في مسبباتها، وهو موضوع المطلب الموالي.

*** نفي الحتمية السببية وإثبات القيومية:**

تعتبر هذه القضية من أهم ما تميزت به المدرسة الأشعرية عن نظيراتها الكلامية والفلسفية، وهي مبنية عندهم على أصل عظيم يتمثل في إفراد الباري جل وعلا بالوحدانية في الأفعال، مما يقتضي لزوما نفي الطبائع جملة. ولم يقف بهم الأمر عند هذا الحد، بل نظروا في الأفعال الاختيارية الصادرة عن المكلفين، فاعتبروها منسوبة إلى أصحابها لا من حيث التأثير الأنطولوجي، بل من حيث كسبهم لصفاتها وأحكامها الشرعية؛ وأما إيجاد ذواتها في نفس الأمر فلا يختص به إلا الباري تعالى.

وعمدتهم في تقرير ذلك أن التماثل المطلق والتجاور وعدم التداخل والتماس هي من أهم خصائص الجواهر الفردة[2]، مما يقتضي استحالة التأثير الذاتي للجواهر في بعضها، لعدم تصوره دون تماس، ثم لامتناعه بين المتماثلين من كل وجه؛ فالتأثير والتأثر لا يكونان إلا بين غيرين ولو من وجه. بالتالي، ليس ثمة في نفس الأمر سببية طبعية، بل مجرد اقتران عادي للأسباب ومسبباتها، سَنَّهُ خالق الأكوان وواضع نواميسها.

---

[1]_ هذا الدليل مشهور في كتب الكلام، وهو مستلهم من قوله تعالى: (لَوْ كانَ فيهِما آلِهَةٌ اِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا) (الأنبياء/22).

[2]_ انظر تفصيل ذلك في الشامل لإمام الحرمين. ص124، والتمهيد للباقلاني. ص29-33

وقد تطرق ابن العربي لهذه القضية الشائكة بشكل دقيق ضمن مناقشته للمعتزلة في مسألة «التولد»؛ فاستهل حجاجه ببيان تهافت هذا الاصطلاح الذي ارتضوه، والذي يستلزم بوضعه اللغوي الحتمية الآلية بين العلل والمعلولات، ثم أماط اللثام عن حقيقة مفادها أن هذه المقولة لا تعدو كونها ترديدا لمذهب الطبائعيين الذين تستر بعضهم بالإسلام ولبس جلدته لغرض اغتياله.

قال: «أرباب الطبيعة يدعون أن النشء في هذا العالم على التركيب إنما هو من تأثير البسائط في الأصل، وينشأ مركب عن مركب، وهكذا على الترتيب؛ وذلك أنهم رأوا تركيب الكون في الموجودات المشاهدات، واحدا بعد واحد، فنسبوا الثاني إلى الأول، وعلقوا اللاحق بالسابق... وذهلوا عن المنشئ الحقيقي، فكانت بصائرهم عبيدا لأبصارهم، وجدالهم أقوى من أبصارهم؛ وتحيَّلت المعتزلة ومن دان دينها من القدرية فقالوا: إن الثاني تكوَّن عن الأول برسم التولد».[1]

كما رد عليهم احتجاجهم بالضرورة الحسية في نصرة دعواهم، وذلك حين جزموا أن حركة الخاتم تتولد بالمشاهدة عن حركة اليد ولا تتخلف عنها بحال؛ فوصف ادعاءهم للضرورة «بالتلبيس» لأنهم استدلوا بالاقتران المشاهد بين السبب والمسبب لإثبات التأثير والتأثر بينها في نفس الأمر، وهو أمر غير مشاهد ولا دليل عليه سوى التوهم والرجم بالغيب.

ومن نصوصه في ذلك: «فإن كل مقترنين في الوجود لا يجوز بنفس الاقتران أن يجعل أحدهما مولدا للآخر ولا علة فيه حتى يُنظَر النظرُ الصحيح فيه، وتُعرَضَ على سبر الأدلة حقيقتُه. وقولكم: "إن تقدير حركة اليد دون حركة الخاتم الموجودة فيها، لما كان ممتنعا كان ذلك دليلا على تولدها"، مِنْ أَفْسَد دعوى صرح بها مدع، ويقال لهم في ذلك: علمتموه ضرورة أو نظرا؟ فإن ادعيتم الضرورة فيه كنتم مباهتين، وإن ادعيتم النظر فأَوْرِدوه. فإن قالوا: "سبرنا أقسام وجوه

[1]ــ ابن العربي: العواصم من القواصم. ص80.

الارتباط فلم نجد فيها سوى التولد"، يقال لهم: هذا من كذبكم ومباهتتكم؛ فإن الإرادة يستحيل تقدير وجودها مع عدم العلم، ثم لا يقال: إن الإرادة تتولد من العلم!».[1]

ومما قاله أيضا: «نبغت في الإسلام عند حدوث الأهواء فرقة زعمت أن الإحراق فعل النار، والإشباع فعل الخبز، والقطع فعل السيف؛ وموضع الرد على هؤلاء القول على مذاهب الطبائعيين من الملحدين؛ فإنه شعبة من شعبهم، وهؤلاء تستروا بزعمهم بأن الله ركّب فيها هذا الطبع، وأولُ من يُؤْثَر عنه هذا المذهب معمَّر القدري والجاحظ المفتري؛ وقد قام بحمد الله وتوفيقه الدليل على أن الله وحده خالق الأجسام والأعراض... ولأن النار إن أحرقت بذاتها وجب أن تحرق كل ما يتصل بها من حار وبارد ورطب ويابس، وإن كانت تحرق بصفة لها، وهي الحرارة، فلا يخلو أن تنتقل إلى المحترق؛ وذلك باطل لاستحالة بقاء العرض فضلا عن انتقاله، أو تحرق الحرارة وهي قائمة بالنار، ففي ذلك محال شديد بل شنيع، وهو تجدد الأحكام للمحالِّ بالمعاني القائمة بمحالٍّ أُخَر، فيَبْيَضُّ عمرو ببياض زيد، ويَسْوَدُّ بكر بسواد خالد.

فإن قيل: أفي المشاهدة تريد أن تشكك الخلق؟ قلنا: المشاهدة وجود الإحراق؛ فأما نسبته إلى النار فدعوى.

فإن قيل: وجدنا النسبة عربية شرعية، قلنا: أضاف الله تعالى المعاني إلى الأسباب عند وجودها على حكم اللغة العربية، والحقيقةُ وراء ذلك، وفي باب الكسب تمام تحقيق هذا الفصل، وبيان أوجه إضافة الأفعال إلى الأسباب؛ فتأمله».[2]

خلاصة الكلام أن السببية والعلية عند القاضي أبي بكر ابن العربي أبعد ما تكون عن كونها ترتبا طبعيا حتميا بين الأسباب والمسببات والعلل والمعلولات، وإنما هي اقتران جرت به العادة في الشاهد، لا يمتنع تخلفه في نفس الأمر، باعتبار أن الله تعالى هو المتفرد بخلق الجواهر والأعراض ابتداء ودواما وفق علمه وإرادته العامين التعلق.

---

[1]ـــ ابن العربي: المتوسط. ص179-180.

[2]ـــ ابن العربي: المتوسط. ص284-285.

تذييلا لهذا المطلب، لا تفوتنا الإشارة إلى أن ثمة قضية عقدية مهمة تتفرع بالاستلزام عما سبق، وهي أن المعجزة والكرامة وغيرهما من الخوارق ليست تدخلا إلهيا لقلب السنن الطبيعية كما يتصوره البعض، وإنما هي فعل إلهي داخل ضمن جملة الجائزات العقلية، لا يُعَدُّ خارقا إلا باعتبار خروجه عن مستقر العادة.

ولا يرد على هذا القول أنه يقتضي إبطال دلالة المعجزة بالنظر إلى أنه لا يحيل أنطولوجيا وقوع المعجز على يد غير النبي؛ وذلك لأن سر الإعجاز عند ابن العربي لا يقتصر على الخارق ذاته، بل يشمل جميع شروطه وحيثياته التي منها الموافقة لدعوى النبوة، والسلامة من المعارضة، والوقوع في زمن التكليف، إضافة إلى الاقتران بالتحدي الذي هو بمثابة إعلان مسبق عن وقوع المعجز ضمن إحداثيات محددة للزمان والمكان؛ كل ذلك يستحيل وقوعه مجتمعا على يد غير الأنبياء، فيكون قطعا دلالة على التصديق الإلهي لدعواهم.[1]

* * *

4) الدراسة النقدية:

لا شك أن المعطيات الأنطولوجية المتقدم ذكرها يستدعي كل واحد منها تحليلا وافيا من مختلف الزوايا، الكلامية منها والمنطقية والفلسفية، إضافة إلى الدراسة العلمية سواء من منظور الفيزياء الكلاسيكية، أو فيزياء الكوانتوم، أو نظريتي النسبية العامة والخاصة، أو النموذج الذري وفقا لآخر تحيين له. وبالنظر لتعذر تحقيق ذلك كله، ارتأينا الاكتفاء بإيراد ملاحظات موجزة يمكن اعتبار كل منها توصية لمشروع بحث مستقبلي؛ وقد اصطفينا منها أربعا وزعناها على شكل مسائل.

*** المسألة الأولى: مدى صحة الاستناد إلى الضرورة في إثبات بعض المقدمات:**

لابد من التنبيه في صدر هذه المسألة إلى أمرين:

---

[1]_ انظر تفصيله في المتوسط. ص336-363.

- أولهما: أن مصطلح «المقدمات»، وإن كان بوضعه اللغوي يوهم أنها مبادئ لا يتقدمها شيء، إلا أن ذلك لا يعني باللزوم أن جميعها قضايا أولية لا يتقدمها نظر، بل على العكس من ذلك، فإن قسما كبيرا منها -باتفاق المتكلمين- هو بدوره ثمرة استدلال معتمِد على مقدمات أبعد؛ ولعل أبرز مثال يشهد لذلك قضية الجوهر الفرد وكون المادة كمّا منفصلا، إذ تطلب إثباتها نفسا طويلا وحيزا لا يستهان بحجمه في المطولات الكلامية، واضطر ابن العربي نفسه -بالرغم من تحريه للإيجاز- للبرهنة لها كما تقدم بيانه.
- ثانيهما: أن الضروري عند الجمهور رديف للبدهي أو البديهي؛ غير أن بعضهم جعل البدهي قسما خاصا من الضروري، معرِّفا إياه «بما لا يمكن دفعه ولا يستند إلى حاسة من الحواس»، ومثَّلوا للبدهي بالحكم بأن الواحد نصف الاثنين، ومثَّلوا لما سواه بالمحسوسات؛ وممن اختار هذا التفريق على سبيل المثال إمام الحرمين الجويني (ت478هـ) في «الإرشاد»[1]، وهو ما نظمه ابن زكري (ت899هـ) في «محصل المقاصد» بقوله:

فانقسم الحادثُ للضروري *** ونَظَرِيٍّ وإلى البديهي
فرَسْمُ ذا هو الذي لا يُمْكِنُ *** دَفْعُه لا بِمُشْعِرٍ يقترنُ
إنْ يقترنْ بأحَدِ المشاعِرْ *** فهْوَ الضروريُّ وذاك ظاهِرْ[2]

إذا استحضرنا ذلك نقول: لا يتوهمنَّ متوهم أن القسم المعدود ضمن الضروريات سالم تماما من الخلاف النظري؛ فباستثناء الأوليات التي لا يختلف فيها عاقلان، ككون الواحد نصف الاثنين، وكون الكل أكبر من الجزء، فإن بعض المقدمات مما يندرج بادي الرأي ضمن الضروري

---

[1]_ انظر الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني. باب حقيقة العلم. ص14.
[2]_ ابن زكري: محصل المقاصد مما به تعتبر العقائد. الأبيات 455-457.

لا يندر أن يكون محل نزاع بين النظار، وأكثر ما يقع ذلك في حال إسناد الضرورة إلى الحس أو الحدس، والأمثلة على مثل هذه الحالات في الكتب الكلامية عديدة، نذكر منها:

* أن المعتزلة ادعوا البداهة في قضيتي التولد واستقلال العبد بأفعاله الاختيارية، وهو ما لم يسلمه أهل السنة الأشاعرة وفي مقدمتهم ابن العربي الذي وصف هذا الادعاء بالوهم.[1]

* أن قسما كبيرا من المعتزلة أثبتوا الواسطة بين الوجود والعدم، كالقائلين منهم بالأحوال أو بشيئية المعدوم، وأنكرها ابن العربي وباقي الأشاعرة لمخالفتها صريح العقل الذي يأبى إثبات الواسطة بين النقيضين[2]. لكن، في مقابل ذلك نجد أن الأشاعرة بدورهم ذهبوا إلى إثبات الواسطة بقولهم: إن صفة الشيء لا هي هو ولا هي غيره، وهذا ما استنكره المعتزلة وغيرهم لمنافاته للضرورة العقلية.

* أن المعتزلة نفوا إمكانية رؤية الله تعالى بالأبصار باعتبار أنها تستلزم بالضرورة المقابلة والجهة شاهدا وغائبا؛ والعجيب أن ابن العربي حين تسفيهه لقولهم هذا لم يستند بالأساس لكونه منافيا للنص المحكم عن الله ورسوله، ولا لكونه قائما على الجمع بين الشاهد والغائب في الحكم، بل لأنه أنكر أن تكون المقابلة شرطا للرؤية في الشاهد قبل الغائب، وهذا بدوره لا يخلو من منافاة للضرورة الحسية ولقوانين علم البصريات الحديث؛ بل أغرب من ذلك أنه استدل بالمرآة لنفي شرط

---

[1]_ انظر: المتوسط لابن العربي: ص179-180، 284-285، شرح المواقف للجرجاني: 152/7، 177/8، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين للنيسابوري: ص133، تهافت الفلاسفة للغزالي: ص237.

[2]_ انظر الأمد الأقصى لابن العربي: 280/1-281، 322/2، شرح المواقف للجرجاني: 63/2-125، 212/184/2.

المقابلة قائلا: «إن الإنسان يرى نفسه في المرآة ولا يقابلها... ويرى السماء والأرض ولا يقابلها؛ إذ يستحيل أن يقابل أكثر من نفسه؛ -قال:- واتصال الشعاع خرافة»!![1]

* أن إبراهيم النظَّام (ت221هـ) ابتكر عددا من المقولات التي اعتبرها خصومه من الأشعرية والمعتزلة معاندة لبداهة الحس والعقل، أبرزها القول بالطفرة التي هي عبارة عن جواز مرور الجوهر من الحيز الأول إلى الثالث دون الحصول في الثاني، وكذلك القول بتجدد الجواهر آنا فآنا بناء على أن الجسم مجموع أعراض مجتمعة. وعيبَ عليه أيضا إنكاره للسكون رأسا بادعاء أن الأجسام كلها متحركة، فرفع بذلك أحد النقيضين مفسرا السكون الظاهر بأنه كون الشيء في المكان وقتين، أي: تحركه في المكان نفسه وقتين فصاعدا.[2]

* أن كثيرا من الأشاعرة والمعتزلة التزموا أن الحركة مجموع سكنات متعاقبة في أحياز مختلفة، ولم يعتبروا العرضين متضادين مطلقا، بل قالوا: إن الحركة من الحيز ضد السكون فيه من جهة، وعين السكون في الحيز الثاني من جهة أخرى، وهو ما عده خصومهم من قبيل إنكار الضروري.[3]

* أن بعض النظّار من الحكماء والمتكلمين نبهوا منذ القدم على أن الأرض ليست ساكنة، بل متحركة حول مركزها من الغرب إلى الشرق، وبالتالي فإن الحركة اليومية للفلك حول الأرض لا توجد إلا في الخيال؛ وقد وُصف هذا الادعاء من طرف متكلمين جهابذة مثل شارح «المواقف»

---

[1]_ ابن العربي: المتوسط في الاعتقاد. ص172.

[2]_ انظر: المقالات: ص321، 324، 425، التمهيد للباقلاني: ص16-17، شرح المواقف: 3/7، 237/7، 8/411-412، المطالب العالية للرازي: 6/69-70

[3]_ انظر: شرح المواقف: 174/5، المطالب العالية: 35/6، 104.

بأنه مناف للضرورة الحسية والعقلية التي تفيد أن الأرض ساكنة في حيزها الطبيعي الذي هو مركز الكون![1]

هذا كله غيض من فيض، ونزر يسير مما يمكن استقراؤه، ولعلنا نقف على أمثلة أخرى منه ضمن المسائل الموالية. والحصيلة أن ما ادعاه البعض ضروريا وفاقا لمذهبهم لم يحظ بالتسليم لدى خصومهم، بل نُعِت بعد الاستدلال النظري بأنه مجرد نتاج للوهم؛ فمتى عضدت الضرورة المذهب اعتُمِدت، ومتى عارضته أُوِّلت بالتوهم.

* * *

*** المسألة الثانية: قضية حصر الموجود الحادث في جنسين: الجوهر والعرض:**

تقدم أن ابن العربي استند في إثبات هذه الثنائية الأنطولوجية إلى الضرورة العقلية، وقد أفردناها بعنوان مستقل بالنظر لأهميتها، وأيضا لكونه قد عمم هذا الحكم ليشمل خصائص الجواهر والأعراض، مثل كونهما جنسين مستقلين يمتنع انقلاب أحدهما للآخر، ومثل ضرورة التحيز للجواهر وعدم تداخلها، ومثل امتناع انتقال العرض وامتناع بقائه زمانين؛ «هذا كله – كما قال– متفق عليه بين العقلاء، ومعلوم عندهم قطعا قبل النظر»[2]؛ وهذا يعني أن المنكر لهذه القضايا أو المجادل فيها خارج –أو يكاد– من زمرة العقلاء رأسا.

وليس يخفى على المنصف ما في هذا القول من المبالغة؛ إذ كيف تصح دعوى الضرورة في ذلك وقد شغل الاستدلال على صحة تلك القضايا حيزا ضخما في كتب الكلام السابقة

---

[1]_ انظر: شرح المواقف. 152/7.

[2]_ ابن العربي: العواصم من القواصم: ص94، المتوسط في الاعتقاد: ص122.

واللاحقة، حيث نجد نقولا عن أقوام خالفوا هذا التقسيم، ولو كان الأمر آيلا إلى الضرورة لما تجشم أصحاب تلك الكتب عناء الرد عليهم بالاستدلال النظري؛ ومنهم على سبيل المثال لا الحصر:

- ابن كيسان الأصم (ت279هـ) الذي أنكر الأعراض، وذهب إلى أن العالم كله جواهر، بما في ذلك الحرارة واللون والضوء،[1]
- النظّام (ت221هـ) الذي ذهب إلى عكس ذلك قائلا: إن الجسم مجموع أعراض مجتمعة، مما يستلزم أحد أمرين: إما أن تكون الأعراض قائمة بنفسها، أو أن الأجسام المؤلفة منها يتجدد خلقها آنا فآنا. وقد نسبت هذه المقالة أيضا إلى النجار (ت نحو 220ه) وضرار بن عمرو (ت نحو190هـ).[2]
- ثم إن كثيرا من الحكماء والمتكلمين قالوا ببقاء الأعراض باستثناء السيالة منها كالحركة والأصوات، وذهب الجبّائيان أبو علي (ت303ه) وأبو هاشم (ت321ه) وكذا أبو الهذيل العلّاف (ت235ه) إلى بقاء الألوان والطعوم والروائح أيضا[3]؛ وقد أقر صاحب «المواقف» وشارحها بأن الأدلة على وجوب فناء الأعراض في الزمن الثاني غير قطعية ولا تسلم من الاعتراضات[4]؛ وزاد الجرجاني (ت816ه): «وإنما ألجأهم إلى هذا القول قولهم بأن السبب المحوج إلى المؤثر هو الحدوث لا الإمكان، فلزمهم استغناء العالم حال

---

[1]_ انظر شرح المواقف: 28/5، 112/6.

[2]_ انظر شرح المواقف: 5/46-47، 7/3-4، 7/237-238

[3]_ انظر شرح المواقف: الموقف الثالث. 38/5.

[4]_ انظر شرح المواقف: 5/39-45.

بقائه عن الصانع، فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض، ولما كان العرض متجددا بتخصيص الصانع كان الجوهر أيضا حال بقائه محتاجا إليه بالواسطة».[1]

بل إن بعضا من الأشاعرة أنفسهم لم يجدوا بدا من تسليم جواز بقاء العرض زمانين، نذكر منهم الدسوقي (ت1230هـ) القائل: «والحق أن العرض ما عدا الأصوات يبقى زمانين، وأن البياض القائم بالجرم في هذا الزمان هو البياض الذي كان قائما به في الزمن الماضي بعينه، وأن إعدام العرض هو بالقدرة؛ فهي تؤثر في وجوده وعدمه».[2]

والحاصل أن الموضوع شائك، ليس بالبساطة اللائحة عليه من أول وهلة، ودعوى الضرورة فيه بعيدة؛ ولعل ابن العربي نفسه استشعر ذلك حين أقر في نهاية الأمر أن العقل قاصر عن فهم كل شيء في الوجود؛ ويُلمَس ذلك جليا في قوله في ((العواصم)): «ومسألة الانحصار هذه مسألة شائكة؛ فإن العلم الذي به أدرك المرء انقسام الموجودات إلى جواهر وأعراض، به أدرك أن ثمة موجودا آخر ليس بجوهر ولا عرض، ولا نعلمه... فإن قدَّرت عالما آخر، وأمكننا فهمه، فقدِّرْ موجودا ليس بجوهر ولا عرض، وكونا ليس بحركة ولا سكون، ولونا ليس بحمرة ولا سواد، وجهة سابعة لمخلوق؛ فإن وجب أن ينحصر ذلك في المعلوم، فلا تسأل عما وراءه بنفي أو إثبات».[3]

ثم إننا نستبين أكثر مدى هذا التعقيد إذا رمنا معالجة الموضوع من منظور الفيزياء الحديثة؛ ولتسهيل ذلك من المناسب أولا تلخيص أهم الخصائص الأنطولوجية للجواهر والأعراض تمهيدا لفحصها، وهي كالتالي:

---

[1]_ الجرجاني: شرح المواقف. 5/ 38.

[2]_ الدسوقي: حاشية على شرح أم البراهين للسنوسي. ص 171-172.

[3]_ ابن العربي: العواصم من القواصم. ص94-95.

- أن الصفتين النفسيتين الملازمتين للجوهر (substance)، هما القيام بالنفس، ووجوب التحيز؛ ولذلك عدة لوازم أبرزها التجاور، وامتناع التداخل، وامتناع حصول الجوهر الواحد في أكثر من حيز في آن واحد. ثم إن الجوهر إما قابل للقسمة فيكون جسما، أو غير قابل لها ويسمى إذ ذاك جوهرا فردا.
- أن العرض (accident) بخلاف ذلك، لا يقوم بنفسه بل بالجوهر، ولا يقوم بعرض مثله لاستحالة قيام المعنى بالمعنى، ولا ينتقل من جوهر لآخر لاستحالة بقائه زمانين وفاقا لوضعه اللغوي. ثم هو عند كثير من النظار إما قابل للقسمة لذاته فيسمى كمّا، وفيه نوعان: المتصل والمنفصل، وإما غير قابل للقسمة لذاته، وفيه نوعان: ما لا يقتضي النسبة لذاته، وهو الكيف، أو مقتض لها بمعنى أنه يعقل بالقياس إلى الغير، وهو الأين والمتى والوضع والمِلك والإضافة والفعل والانفعال؛ وعليه يكون مجموع أجناس العرض تسعة.[1]

هذه الرؤية صحيحة إلى حد ما من منظور الفيزياء الكلاسيكية التي وضع أسسها إسحق نيوتن (Newton)[2] واستمر العمل بها لقرون؛ غير أنها تستلزم بعض التعديلات والتصحيحات، خصوصا في الشق المتعلق بالأعراض؛ فباستثناء مقولات الفعل والانفعال التي يمكن وصفها بمعادلات الميكانيكا والديناميكا الحرارية والكهرومغناطيسية، تبقى الأعراض الأخرى مجرد أحوال نسبية للجواهر فيما بينها؛ بل إن بعضها لا ينفك عن صفة الجسمية مثل الطعوم والروائح، وبعضها الآخر لا وجود له في الخارج أصلا مثل الألوان التي هي مجرد اختلاف في الترددات

---

[1]_ انظر شرح المواقف. الموقف الثالث. 8/5 وما بعدها.

[2]_ إسحاق نيوتن البريطاني، من أشهر الفيزيائيين في التاريخ، يعتبر أب الفيزياء الكلاسيكية القائمة على قوانين الحركة وقوة الجاذبية والتفاضل. توفي سنة 1727م.

الكهرومغناطيسية الصادرة عن الأجسام، لا تكتسب صفة اللونية إلا بعد تخطيها حاجز العين الباصرة؛ حينذاك يترجمها المخ إلى ألوان يخيل إليه أنها كذلك في الخارج.

وتزداد المسألة إبهاما وتعقيدا في ميكانيكا الكم التي تُعنَى بدراسة خصائص الجسيمات الأولية المكونة لمادة الكون؛ فقد لوحظ تجريبيا أن الجسيمات تحت الذرية، كالإلكترون والفوتون، تتصرف في الآن نفسه كجسيمات وكموجات طاقية، ومعلوم كلاسيكيا أن الجسيم خاصيته التحيز وعدم التداخل ونقل الطاقة بالتصادم والاستقرار، بخلاف الموجة الطاقية التي تتميز بعدم التحيز ودوام الحركة الذاتية وقبول التداخل والانعكاس والاستقطاب.

وتتجلى هذه الازدواجية الأنطولوجية المسماة فيزيائيا: «ثنائية جسيم/موجة» (dualité corpuscule/onde) في ظاهرة «الأثر الكهروضوئي» (effet photoélectrique) التي اكتشفها عدد من الفيزيائيين بالملاحظة الصرفة، إلى أن جاء ألبرت أينشتاين (Einstein)[1] الذي نجح في تفسيرها ووضع معادلاتها. وخلاصة هذه الظاهرة المستثمرة حاليا في عدة مجالات تكنولوجية كالخلايا الشمسية والألياف البصرية والتصوير الفوتوغرافي، أنه حين تقصف بعض الرقائق الموصلة بإشعاع كهرومغناطيسي مثل الأشعة السينية X التي هي عبارة عن فوتونات عالية الطاقة، فإن إلكترونات تلك الموصلات تمتص طاقة الفوتونات وفق ترددات معينة، ثم تتحرر على هيئة فوتوإلكترونات (photoélectrons) مكتسبة زخما زاويا (moment cinétique)، والفرض عدم حدوث ذلك إلا إذا سلمنا بأن الطاقة –التي هي موجة كهرومغناطيسية– مُكمَّمة

---

[1]_ ألبرت أينشتاين من أشهر علماء الفيزياء، ألماني الأصل أمريكي الجنسية يهودي الديانة. هو واضع النظرية النسبية الخاصة والعامة، حاز جائزة نوبل في الفيزياء سنة 1921م بفضل أبحاثه في الأثر الكهروضوئي. توفي سنة 1955م.

أيضا إلى أجزاء لا تتجزأ، وهو بدوره لا يتأتى ذلك إلا بتسليم صحة مبدأ تَمَاهِي الجسيم والموجة المذكور أعلاه، وبالتالي إسقاط مبدأ استقلال الجنسين.[1]

في تجربة أخرى، اكتُشف أن الإلكترونات المرسلة تزامنا من مصدرين مختلفين، تتداخل داخل البلور تماما كما يتداخل شعاعان ضوئيان، والفرض أنها جسيمات لا تسمح بمثل ذلك الانحراف (diffraction)؛ وقد كان من أهم نتائج هذا الاكتشاف أن اضطر العلماء إلى تعديل النموذج الذري (model atomique) الذي كان يقتصر حتى ذلك الحين على اعتبار الإلكترون مجرد جسيم أصم متناهي الصغر يدور حول النواة كما تدور الكواكب في الأفلاك.[2]

وقد صاغ دي برولي (Debroglie)[3] نظرية رياضية تتضمن توصيفا للتمثيل الموجي للجسيم (fonction d'onde/wave function) في معادلة واحدة هي: $\lambda = \hbar/\rho$ (λ: الطول الموجي للجسيم/ $\hbar$: ثابت بلانك= $6,6.10^{-34K}$ / ρ: زخم الجسيم).[4]

---

[1]_ انظر: - كتاب الفيزياء والفلسفة لهايزنبرغ. ترجمة صلاح حاتم (ص17-33)،

- Introduction à la physique moderne: Relativité et physique quantique. Claude Fabre et autres. Ed Dunot. Paris. 2015. P143+.
- مجلة: Sciences et vie. La physique rend-elle fou? (02/2008.P44+).
- محاضرة: "الموجة والجسيم"، ومحاضرة: "ظاهرة التأثير الكهروضوئي" كلاهما للدكتور باسل الطائي على موقعه (Maltai@yu.edu.jo).

[2]_ Introduction à la physique moderne:. P191+.

[3]_ لويس دي برولي: فيزيائي فرنسي حاصل على جائزة نوبل في الفيزياء سنة 1927م بفضل معادلاته الخاصة بالتمثيل الموجي للجسيمات الأولية. تولى منصب سكرتير الأكاديمية الفرنسية للعلوم. توفي سنة 1987م.

[4]_ حاز دي بروغلي بفضل هذه المعادلة جائزة نوبل في الفيزياء سنة 1927م، وقد كان لها أكبر الأثر في إرساء أركان ميكانيكا الكم ومبدإ الاحتمال لهايزنبرغ.

وأهم ما يمكن الظفر به بمقتضى هذه المعادلة من استنتاجات ما يلي:

- أن نتائج الطول الموجي للجسيمات تحت الذرية تتراوح ما بين 10^{-30} و10^{-35} متر. وهذه الأطوال المتناهية في الصغر هي التي تفسر عدم إمكانية معاينة الصفات الموجية للأجسام المتعامل معها في الحياة اليومية.[1]
- أنه لا يمكن تمثيل الجسيم النقطوي (المعدوم الأبعاد والمقادير) -على فرض وجوده- إلا بعدد لا نهائي من الموجات، وهو ما يستحيل فيزيائيا؛ وهذا يعنى أن الجزء الذي لا يتجزأ من المادة أيا كان، لا بد أن يكون ذا قدر.[2]
- أن دالة الموجة (wave function) يمكن أن يُعبَّر عنها هندسيا بشكل غوسي (courbe de Gauss) ذي عَرْض معين، وهذا العَرْض هو الذي يمثل نسبة التشكك في تحديد موضع الجسيم وسرعته في آن واحد. وبعبارة أوضح: لمعرفة إحدى القيمتين (الموضع أو السرعة) يتعين التضحية بمعرفة الأخرى على وجه التحديد، والعكس بالعكس. وهذا هو أصل مبدأ الارتياب أو نفي الحتمية السببية الآتي بيانه لاحقا.

بالتأمل في هذه الظواهر العجيبة، علق عالم الفيزياء الكونية الدكتور محمد باسل الطائي بقوله: «إن الذرة وأجزاءها فيما نعرفه الآن عنها هي تكوين شبه مجرد، يتصل بالوجود إتصالاً هلامياً غير خاضع لحتم الأجسام المتجسدة، وإن صفات الأشياء إنما تظهر بإجتماع أجزائها بالفعل؛ لا بل إن التحيز بمفهومه المعاصر على المستويات الذرية وتحت الذرية إنما هو تراكب

---

[1]_ محاضرة: "النموذج الذري" لباسل الطائي على موقعه (Maltai@yu.edu.jo).

[2]_ المعادلة الرياضية التي تثبت أن الجسيم النقطوي يحتاج لتمثيله موجيا إلى عدد لا نهائي من الموجات هي المعتمدة على دالة ديراك (Dirac)، وهي: $dk=\delta x \frac{1}{2\pi} \int_{-\infty}^{+\infty} e^{ikx}$.

أحوال مختلفة لدالة الموجة بأطوار مختلفة يجتمع بعضها على بعض حتى يؤلف ما نسميه الرزمة الموجية (wave packet)».[1]

بناء على ما تقدم، إذا أردنا أن نجري سحبا للمعطيات الجديدة على الثنائية الأنطولوجية الكلامية المتمثلة في الجوهر والعرض، نجد أن الحد الفاصل بين الماهيتين على المستوى المجهري غير واضح فيزيائيا، وأنه علينا -من جهة- التفكير بجدية في إجراء مراجعة شاملة لهذا النوع من المقدمات المستخدمة في إثبات المطالب العقدية؛ فقد صارت الحاجة ملحة إما إلى تعديلها أو إلى تحيينها أو إلى الاستعاضة عنها بأدلة أخرى. ثم علينا من جهة أخرى أن ننفض الغبار عن بعض المقولات الواردة في التراث الكلامي والتي حكم عليها بالإقصاء لشذوذها، فنعطيها حقها من التحليل والدراسة، ومن أبرز أمثلتها مقالات النظام المعتزلي السالفة الذكر.

* * *

*** المسألة الثالثة: صحة الاستدلال بتساوي اللامتناهيَّيْن في إثبات الجوهر الفرد:**

الأدلة التي لجأ إليها المتكلمون لإثبات تناهي تقسيم المادة إلى جواهر فردة كثيرة جدا، بعضها مادي وبعضها الآخر هندسي تجريدي، وإذا كان لأغلبها حظ وافر من المعقولية والمنطقية فإن بعضها الآخر لا يسلم من نظر، ومنها الدليل الذي أثار انتباهنا في «المتوسط»، نعني دليل «الذرة والفيل» الذي جعله ابن العربي عمدة الإثبات؛ فقد رد على من وصفهم «بالمبتدعة والملحدة» في زعمهم أن المادة كم متصل يمكن تقدير تمادي تقسيمها إلى ما لا نهاية،

---

[1]_ الطائي: دقيق الكلام (الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة). ص63-64.

فاعترض بأنه لو كان ذلك صحيحا لتساوت أجزاء الذرة والفيل؛ لأن ما لا يتناهى يساوي بالضرورة ما لا يتناهى، وبالتالي لما شاهدنا أحدهما أصغر من الآخر.[1]

وهذا الدليل لم يتفرد به ابن العربي، بل شاع وروده في كتب الكلام، واشتهر أكثر بِ«دليل الخردلة والجبل»، وهو مبني على قاعدة اتفق عليها الأشاعرة بعد إثباتهم لمقولة الجوهر الفرد، وهي أن الجواهر متماثلة، وأنه متى تساوى جسمان في الحجم فذاك دليل على تساويهما في عدد الجواهر الفردة، وأن ما يظهر في حالة تساوي الحجم من اختلاف في الوزن فمرده إلى قلة أو شدة تخلل الخلاء بين أجزائه.[2]

وهنا لا مناص من طرح استشكالين على استدلال ابن العربي:

- الأول: أن قضية تساوي الأجزاء لم تثبت إلا بعد الفراغ من إثبات أن الجسم مجموع أجزاء لا تتجزأ؛ فكيف يصار إليها لإلزام الخصم المنكر للجوهر الفرد أساسا؟ هذا نوع من المصادرة التي لا تخلو من شائبة الدور!
- الثاني: أن قوله: «ما لايتناهى يساوي بالضرورة ما لا يتناهى» فيه احتمالان، كلاهما مشكل:

فإن قصد به: ما لايتناهى في الخارج، فمن المعلوم استحالة دخوله في الوجود أصلا حتى يُنظر بعد ذلك في إمكانية أو عدم إمكانية تساويه مع لامتناه آخر.

وإن كان المراد: ما لايتناهى في الذهن، فمن المحال أيضا افتراض التساوي بين اللامتناهيات الكثيرة، ومن أبرز أمثلتها المجموعات الرياضية مثل الأعداد الطبيعية (N)، الداخلة

---

[1]ـ ابن العربي: المتوسط في الاعتقاد. ص122.

[2]ـ انظر تفصيل ذلك في شرح المواقف: 5/203-204.

رغم لاتناهيها في مجموعة الأعداد النسبية (Z)، المنضوية مع لاتناهيها داخل مجموعة الأعداد العشرية (D)، وهكذا دواليك بالنسبة لباقي المجموعات اللامتناهية.

لذلك، يمكن القول إن هذا الدليل لا يقوم به برهان، وإنه بالإمكان الاستعاضة عنه بأدلة كلامية أخرى أكثر إقناعا، خصوصا الهندسية منها.[1]

وبالرجوع إلى الفيزياء الحديثة، نجد أنها تتيح لنا جملة من الأدلة الجديدة الدامغة على كون المادة والطاقة والزمان والمكان كمّا منفصلا لا متصلا، بالإمكان استثمارها في علم الكلام الجديد؛ فقد اهتدى العلماء حاليا إلى أكثر من ثلاثين جسيما أوليا داخلا في صرح المادة، أبرزها:

- الكوارك (qwark) بنوعيه (up) و(down)، الداخل في بنية نواة الذرة، والموجَب كهربيا،
- والإلكترون (électron) السالب، الذي يحقق التوازن الكهربي داخل الذرة، ويدخل في عملية تفاعل الذرات المتجاورة،
- والفوتون (photon) الحامل للقوة الكهرومغناطيسية (force électromagnétique) التي تثبِّت الإلكترونات السالبة بعيدا عن النواة الموجبة وتمنع بالتالي انسحاق الذرة على نفسها،
- والصمغيات (gluons) الحاملة لقوة التفاعل النووي القوي (interaction nucléaire forte) ، الذي يضمن الإبقاء على تلاحم الكواركات داخل النواة بالرغم من تنافرها الكهربي،

[1]_ انظر تفصيل هذه الأدلة في شرح المواقف: ج7/ص3 وما يليها، وكذلك في كتابنا: نظرية الجوهر الفرد الكلامية وتفريعاتها الوجودية والعقدية في ضوء العلم الحديث.

- ثم جسيمات (w+, w-, z°) الحاملة لقوة التفاعل النووي الضعيف (interaction nucléaire faible) المسؤول بدوره عن الإشعاع الذري (radioactivité).

نعم، صحيح أن هذه الجسيمات الأولية لا تصدق عليها الرؤية الكلامية للجواهر الفردة من أنها جنس واحد تتماثل أفراده من كل وجه، وذلك نظرا لاختلافها واضطلاع كل منها بمهمة خاصة به، وكذا افتقار كل منها إلى قرنائه في تشييد المادة؛ لكن مع ذلك، يمكن القول بأن مجموعها متماثل باعتبار دخوله كمجموع في سائر أشكال المادة، سواء منها الصلبة أو السائلة أو الغازية.

وعلى أي حال، يمكن أن نجزم باطمئنان أن الجزء الذي لا يتجزأ ثابت فيزيائيا على أقل تقدير على مستوى ما يسمى بِ«حاجز بلانك» (mur de Planck)[1]، وهو الحاجز الأنطولوجي الذي يمنع التقسيم الفعلي بل وكذلك الافتراضي للمسافة إلى أقل من 10^{-35} متر، وللزمان إلى أقل من 10^{-43} ثانية، وبالتالي يمنع تقسيم المادة إلى أقل مما من شأنه ملء هذا الحيز الزمكاني المتناهي في الضآلة. والسبب في استحالة تخطي هذا الجدار الذي يُطلَق عليه أيضا «الفردنة» (singularité)، هو أن المعادلات الفيزيائية تفقد دونه كل مصداقيتها فضلا عن صلاحيتها التطبيقية، وتنهار الفيزياء بكافة شعبها؛ ولذلك وصفه بعض العلماء بأنه الحد الفاصل بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، أو بين الفيزيقا والميتافيزيقا.[2]

---

[1]_ نسبة إلى الفيزيائي الألماني ماكس بلانك الذي يعتبر من مؤسسي نظرية الكم من خلال اكتشافه لكمومية الطاقة وعدم اتصالها سنة 1900م، وهو ما استثمره أنشتاين في تفسير الظاهرة الكهروضوئية. توفي سنة 1947م..

[2] _Les dossiers de la recherche, Dieu et la science HS n° 48 ; 04/2012 .p 7 .

وعليه، إذا رمنا إجراء موازنة بين مبدأ الجوهر الفرد وما طرأ على الساحة من مستجدات، فالأجدى بنا التركيز على ما يحويه «جدار بلانك» من أسرار أنطولوجية؛ ومع ذلك لا يمكننا أن نعتبر هذا الحاجز المستحيل التجاوز انتصارا نهائيا للرؤية الكلامية على نظيرتها الفلسفية القائمة على الكم المتصل، إلا إذا قمنا بمراجعة ما حدده المتكلمون من أحكام تتعلق بالجوهر الفرد، من قبيل ما ذُكِر من الاستقلال عن العرض واشتراط التحيز وعدم التداخل والمماسة وغير ذلك.

* * *

*** المسألة الرابعة: صحة دعوى نفي الحتمية السببية:**

تقدم تفصيل الكلام في أن قضية السببية عند ابن العربي وسائر الأشاعرة قائمة على مبدأ التجويز لا الحتمية، وذلك بناء على أن التأثير في المعلولات ليس منسوبا في نفس الأمر إلى عللها، بل إلى الباري تعالى المتفرد بالخلق والحول والقوة. وهنا يمكن الجزم باعتزاز أن الأشاعرة تفردوا بإصابة كبد الحقيقة حين أبطلوا نظرية المعتزلة القائلة بالتولد الطبعي للمسببات عن أسبابها، ومعها نظرية المشائين القائلة بتأثير العلة في معلولها بالإيجاب، وأثبتوا في مقابل ذلك أن أقصى ما ترتبط به الأسباب والمسببات هو الاقتران أو التتابع، من غير أن يكون بينها تأثير أو تأثر بحال من الأحوال. غير أنه من الإنصاف القول بأن طريقة استدلالهم فيها تحتاج إلى إعادة نظر؛ لأنها قائمة على استحالة تأثير الجواهر المتماثلة في بعضها، وقد تقدم في المسائل الماضية ما في ذلك من الإشكال من وجهة نظر فيزياء الجسيمات.

ولبيان ذلك، من المناسب التذكير بأن مبدأ الحتمية السببية (déterminisme causal) لم يبرح لأحقاب عدة ركنا من أهم أركان الفيزياء الكلاسيكية التي أرسى قوانينها إسحاق نيوتن

(Newton)، واشتهر لابلاس (Laplace)[1] بكونه من أشرس المدافعين عنه من خلال مقولته الشهيرة: «المفكر الذي يعرف في كل لحظة كل القوى التي تبث الحياة في الطبيعة والمواضع المتبادلة التي تتخذها الكائنات التي تتألف منها هذه الطبيعة، إذا كان عالما بما يكفي لتحليل البيانات، فسوف يستطيع أن يكشف في معادلة واحدة حركة أجسام الكون الأعظم وحركة أخف ذراته. لا شيء موضع ارتياب، والمستقبل مثل الماضي سوف يكون ماثلا أمام عينيه».[2]

ظل الأمر كذلك إلى أن قلبت فتوحات فيزياء الكوانتوم هذه العقيدة رأسا على عقب؛ إذ تبيَّن أن السببية التي جزم بها نيوتن ولابلاس كائنة، غير أنها ليست حتمية، بل إحصائية؛ بمعنى أنه بدل أن يقال: الحادثة "ب" نشأت وجوبا عن الحادثة "أ"، يقال: الحادثة "أ" لها احتمال معين في أن تتلوها الحادثة "ب". وتتراوح هذه النسبة إحصائيا ما بين 50% و...99,99999%، لكن من غير أن تصل البتة إلى تمام 100%. والنسبة الأدنى 50% المرادفة للاحتمال الأعلى نلفيها على المستوى الكمومي، مثلا في الثنائية الجدلية للجسيم والموجة، وتتزايد هذه النسبة بشكل أُسِّي متسارع كلما سرنا في اتجاه الأجسام الكبيرة التي نتعامل معها في الحياة اليومية، ويقل معها احتمال التخلف بين السبب والمسبب، لكن دون أن يصل أبدا إلى درجة القطع وإن كان يبدو كذلك في مستقر العادة.

---

[1]ــ بيير لابلاس رياضي وفلكي فرنسي، من أشد المدافعين عن الحتمية السببية، ويحكى عنه أنه حين أهدى سِفره "ميكانيكا السموات" (Mécanique céleste) لنابليون، استفسره هذا الأخير عن سبب عدم تعرضه في أي موضع من كتابه لذكر الإله. فأجاب لابلاس: " لست محتاجا إلى مثل هذا الافتراض في تفسير ما يقع في الكون". توفي سنة 1827م.

[2]ــ لندلي: مبدأ الريبة. ص 10-11.

والأدلة على هذا المفهوم الجديد للسببية، الذي أطلق عليه رائده هايزنبرغ (Heisenberg)[1]: «مبدأ الريبة» أو «مبدأ الاحتمال الكمومي» (principe d'incertitude/uncertainty principle)، والذي تعتمد حساباته ومعادلاته على قسم معقد جدا من الرياضيات يسمى «ميكانيك المصفوفات» (matrices)، كثيرة ودامغة، هذه بعض منها:

* الدليل الأول: أن ثنائية «جسيم/موجة» (dualité corpuscule-onde) التي بموجبها يمكن أن يتصرف الجسيم كموجة والموجة كجسيم، تقتضي أنه إذا أردنا عمليا تحديد إحدى القيمتين: الموقع أو السرعة، علينا التضحية بمعرفة الأخرى على وجه الدقة، وعلينا الاكتفاء بمنحنى غوسي (courbe de Gauss) يمثل في الآن ذاته التمثيل الموجي للجسيم (wave function) وكذا الانتشار الإحصائي للقيمة المضحَّى بمعرفتها، أي نسبة التشكيك في الموقع أو السرعة.

* الدليل الثاني: أن الإشعاع النووي الصادر عن بعض الذرات غير المستقرة ينطوي على ظاهرة غريبة لا سبب لها البتة؛ فمن المعلوم أن الذرات المشعة كاليورانيوم U^{235} والبلوتونيوم Pu^{239} والكربون C^{14}، تتميز عن بعضها ببصمة خاصة تسمى «نصف العمر» (demi-vie)، وهي عبارة عن المدة اللازمة لتحول نصف كمية المادة المشعة إلى نظيرتها غير المشعة. فالكربون المشع C^{14} الذي يستثمره الجيولوجيون لتحديد عمر الحفريات يحتاج إلى حوالي 5700 سنة لتتحول نصف كميته إلى الكربون العادي C^{12}، وإلى نفس المدة لتحول نصف الكمية الباقية، وهكذا دواليك؛ غير أن الإشكال يكمن في أننا من المستحيل أن نتوقع من بين الذرات الأصلية أيها

---

[1] ــ فرنر هايزنبرغ فيزيائي ألماني حائز على جائزة نوبل في الفيزياء سنة 1932م. من مؤلفاته: الجزء والكل، الفيزياء والفلسفة، الطبيعة في الفيزياء. توفي سنة 1976م.

سيصدر إشعاعا وأيها سيبقى على ما كان عليه. بتعبير آخر، فإن بعض الذرات سيضمحل دون سبب معين يقتضي اضمحلالها دون ما سواها، مع أن جميعها متماثل تماما في الماهية والظروف المحيطة به.[1]

* الدليل الثالث: وهو من أكثر الظواهر الكمية إثارة للعجب، ويتعلق الأمر بظاهرة «الترابط الكمومي» (intrication quantique/quantum entanglement)، التي – كما يُفهَم من تسميتها– يخضع بموجبها جسيمان أو أكثر تلقائيا لنفس التغير في الحالة الكمومية، ويتم ذلك آنيا أي بالتزامن المطلق مهما كانت المسافة الفارقة بينهما، وفي ذلك تحد صارخ للسببية الكلاسيكية التي تحيل تأثير السبب في مسببه في زمن أقل من الزمن الذي يستلزمه الضوء لقطع المسافة الفاصلة بينهما. وقد خرجت هذه الظاهرة الغريبة من الإطار النظري الذي توقعته نظرية الكوانتوم إلى الإطار التطبيقي من خلال عدد من التجارب الميدانية المجراة بواسطة مسرعات الجسيمات والأقمار الصناعية.[2]

* الدليل الرابع: لا يقل غرابة عن سابقه، ومفاده أن فكرة الطابع الموضوعي للطبيعة التي تكرست إبستيمولوجيا على مر الأحقاب، والقائمة على مبدأ اتصاف الطبيعة بصفات موضوعية محددة مسبقا لا علاقة لها بوجود من يرصدها أو عدم وجوده، والتي نجد ابن العربي يصرح بها ردا على بعض الصوفية: «ليس في قوة القلب تأثير في الإيجاد، وإنما غايته الإدراك والكشف»[3]، أضحت في فيزياء الكوانتوم غير مقطوع بها إن لم نقل غير صحيحة.

---

[1]_ لندلي: مبدأ الريبة. ص 61-63.

[2]_ مقال: Intrication quantique: mythe ou réalité? Andreewsky/Toffano. Revue AFSCET Res-systemica 31/01/2015.

[3]_ ابن العربي: العواصم من القواصم. ص44.

يُطلَق على هذه الحقيقة الجديدة: «معضلة القياس في ميكانيكا الكوانتوم»، ومن أشهر التجارب المسفرة عنها تلك المسماة: «تجربة الكمومات» (expérience des quantums)، أو تجربة «الشق المزدوج» (double fente)، التي تم فيها قصف حاجز تتخلله فتحتان بِوابل من الإلكترونات، تليه شاشة حساسة تسجل كيفية توزيع الإلكترونات النافذة عبر الفتحتين؛ وكانت نتيجة التوزيع أنه عند عدم وجود الراصد تتداخل الإلكترونات كما لو كانت موجات، وأما عند تدخله للرصد المباشر فإن الإلكترونات تتصرف كجسيمات؛ وهذا التغير السلوكي لا سبب له في الخارج سوى وجود الملاحظ أو عدم وجوده، وهو لا يرقى لأن يعتبر سببا نظرا للطابع الموضوعي للطبيعة![1]

وأشهر تفسير لذلك هو «تفسير مدرسة كوبنهاغن»، وموجزه أن التمثيل الموجي للجسيمات (wave function) يعني أن لكل جسيم عدة حالات متزامنة في الوجود، وهو ما يسمى «التراكم الكمومي» (superposition quantique)، إلا أننا عند الرصد والمعاينة نتدخل –دون سبب معروف– في سلوكيات ما نقوم برصده، فلا نرصد منها إلا حالة واحدة فقط، مما يعني انهيار دالة الموجة (wave function collapse)[2].

---

[1]_ انظر: - Introduction à la physique moderne. P239-245

- فلسفة نظرية الكم. يوسف البناي على موقع www.FreeScienceLecture.com
- محاضرة: "الموجة والجسيم" للدكتور باسل الطائي على موقع: Maltai@yu.edu.jo

[2]_ انظر تفصيل ذلك في كتاب الكون والعدم: بحث في صيرورة العالم. لمحمد باسل الطائي. ص61-67.

وقد عبر الفيزيائي لندلي (Lindley)[1] عن هذه الظاهرة بقوله: « إن قياس جانب من النسق يوصد الباب في وجه ما يمكن اكتشافه من أشياء أخرى ».[2]

وعلق عليها الفيزيائي وعالم اللاهوت البريطاني جون بولكينغ هورن (Polkinghorne) [3] بقوله: « إن الإبستمولوجيا هي التي تصوغ الأنطولوجيا »!![4]

* الدليل الخامس: يقدمه لنا علماء البيولوجيا الذين بدأوا بدورهم يتخلون عن فكرة الحتمية التي شاعت بعد اكتشاف الشفرة الوراثية (code génétique) والتي تعزو كل وظيفة بيولوجية إلى جين أو مجموعة من الجينات المحددة مسبقا منذ اللحظة الأولى التي تلتقي فيها نطفتا الذكر والأنثى؛ فقد لاحظوا عمليا أن خلايا البنكرياس لا تفرز نفس النسبة من الأنسولين على الرغم من حملها لنفس الجينات وخضوعها لذات المؤثرات، وسجلوا نفس الظاهرة على عينة من بكتيريا «أ. كولي» المعدلة جينيا لإفراز بروتين معين، فوجدوا أن نسبة إنتاج هذا البروتين وإن كانت ثابتة على مستوى العينة ككل، إلا أنها تختلف من بكتيريا إلى أخرى رغم تماثل الجينات والظروف المحيطة. هذه الملاحظات وغيرها أدت إلى انتقال علم الوراثة مؤخرا إلى مستوى أعمق يُبحَث فيه عن العوامل التي من شأنها أن تحدد إيجابا أو سلبا مرور جين دون غيره من حال الصمت والخمول، والتي يمكن التعبير عنها علميا بمرحلة الاحتمال والوجود بالقوة، إلى حال التعبير

---

[1]_ ديفيد لندلي عالم الفيزياء الفلكية البريطاني، خريج جامعة كامبردج، يعمل محررا في عدة مجلات علمية مرموقة. من مؤلفاته: مبدأ الريبة، نهاية الفيزياء.

[2]_ لندلي: مبدأ الريبة. ص13.

[3]_ جون بولكينغ هورن أستاذ الفيزياء النظرية الرياضية بجامعة كمبردج، وكاهن أنجليكاني بريطاني مهتم بربط العلاقة بين الفيزياء واللاهوت. من مؤلفاته: العالم الكمومي (the quantum world). توفي مؤخرا سنة 2021.

[4]_ الطائي: دقيق الكلام (الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة). ص141.

العضوي الخارجي أي مرحلة الحتمية والوجود بالفعل. ويسمى هذا المستوى الأعمق من الدراسة: "العلم فوق الجيني" (épigénétique).[1]

بهذه الكيفية قلب مبدأ الريبة القائم على الرياضيات الإحصائية مفاهيم الفيزياء الكلاسيكية القائمة على الحتمية رأسا على عقب، وأثبت أن تنبؤ لابلاس بأن إحاطة العلم بكل دقائق الوجود مسألة وقت ليس غير، هو تنبؤ خاطئ إلى حد بعيد. فالطبيعة لا تنفذ أسرارها، ومهما كانت النظريات التي تصفها آليا سيُعثَر دائما على ظواهر شاذة عن نطاق تلك الآلية، وعدد الاستفهامات القاعدية التي تبرز تباعا أثناء عملية تطور العلم لا يقل كما توقع لابلاس، بل يزداد تباعا، وأفق العالم المجهول يبتعد عن العلماء كلما خُيِّل لهم أنهم يقتربون منه.[2]

---

[1] _ حاصل هذا العلم أن العوامل الإيجابية فوق الجينية تقوم بنقل بروتين يسمى ARN polymérase إلى الجين لكي يتأتى له التعبير عن نفسه، وأن العوامل السلبية فوق الجينية تقوم بنقل بروتين آخر بنائي (structural protein) إلى الحامض النووي الحامل للجينات، مما يؤدي إلى انكماشه داخل الصبغيات (chromosomes)، وبالتالي منع الجينات من التعبير عن نفسها. والغريب في الأمر هو وجود كلا النوعين من العوامل (الإيجابية والسلبية) على مستوى الحامض النووي خصوصا في الخلايا الجذعية (cellules souches)، أي أن النواة تنطوي على أمرين متناقضين في آن واحد. وقد سببت هذه الظاهرة حيرة كبرى مردها الاستشكال التالي: كيف يتم ترجيح عملية التخصص في الخلية الجذعية لتصبح خلية عصبية أو جلدية مثلا في ظل هذه الظروف المتسمة بالاحتمال المحض؟!. انظر: مقال: "العلم فوق الجيني علم المستقبل" (محمد حسونة. العربي العلمي. 2002/11. ص 50-52)، ومقال: "تصارع نظرتي الاحتمالية والحتمية في علم الخلايا"، عرض لكتاب: الصدفة في قلب الخلية (Hasard au cœur de la cellule) لكوبييك (Kupiec) وآخرين (العربي العلمي. 2002/11. ص 50-52).

[2] _ ينصح بقراءة مقال: "الأزمة النظرية للنظريات الفيزيائية أزمة ثقافية". نبيل سليم. العربي العلمي. فبراير 2013م. ص52-54.

قال كارل بوبر (Popper)[1] في كتابه «الكون المفتوح»(The open universe):
«إن السببية الصارمة أو الحتمانية اللابلاسية هي فقط مسألة ظاهرية لا تمت بصلة إلى جواهر الأشياء، وبتعبير آخر: السببية ظاهرة عقلية وليست ظاهرة أنطولوجية، أي أنها تختص بالإدراكات لا بالأحداث نفسها».[2]

وقال لندلي (Lindley) في كتابه «مبدأ الريبة»: «فالعلم إذاً ظني، لا لأسباب إبستمولوجية راجعة لقصور قدرة البشر عن فهم العالم، وإنما هو ظني لأسباب أنطولوجية محضة راجعة للطبيعة نفسها، التي خُلِقت على نحو يحول دون قدرتهم على فهمها على وجه القطع».[3]

* * *

نشير في الأخير إلى أن هذه الأدلة ضمن كثير غيرها، وإن كانت تشهد بأن أركان الفيزياء الكلاسيكية قد تقوضت، وأن عهدا جديدا للفيزياء وفلسفة العلوم الطبيعية قد بدأ بالفعل، إلا أن هذا لا يعني بطلان الاعتداد بالقوانين الكلاسيكية في الحياة اليومية، بل على النقيض من ذلك، لا يمكن عمليا إلا الاحتكام إليها دون غيرها؛ لأنه -كما قال الطائي- على الرغم من أن اللاحتم قانون عام ينطبق على جميع الأشياء صغيرها وكبيرها، إلا أن أهميته الأنطولوجية لا يظهر أثرها إلا على مستوى العوالم الذرية وتحت الذرية؛ وأما في عوالم الحياة اليومية حيث

---

[1]_ بوبر (كارل): فيلسوف انجليزي من أصل نمساوي متخصص في فلسفة العلوم، له مساهمات وازنة في فلسفة القرن العشرين. من أهم أعماله: منطق البحث، المجتمع المفتوح وأعداؤه، توفي سنة 1994م

[2]_ انظر موجزا لآراء بوبر في كتاب: السببية في الفيزياء الكلاسيكية والنسبانية لعبدالسلام بن ميس. ص 76-69.

[3]_ لندلي: مبدأ الريبة. ص 12-14. بتصرف

السيارات وكرات البليارد والكواكب السيارة، لا يظهر اللاحتم؛ لأن قيمته ضئيلة جداً يمكن إهمالها من الناحية العملية.[1]

والذي يمكن استخلاصه مما سبق أنه لا مناص للعلماء، سواء كانوا فيزيائيين، أو لاهوتيين، أو متكلمين، أو فلاسفة للعلوم، من الإذعان إلى حقيقتين:

أولاهما: أن العقل البشري بقدراته التحليلية والتجريدية الفائقة التعقيد يظل مع ذلك قاصرا عن الإحاطة المنطقية بجميع أسرار الوجود المادي، ناهيك عن مكنونات الوجود الماورائي؛ ولعل من العلامات الطريفة المشيرة لهذا القصور التجاء علماء الفيزياء مكرهين لوصف كثير من الظواهر الأنطولوجية الموضوعية بالاستعانة بقسم من الرياضيات الجبرية يطلق عليه «المجموعات اللامعقولة» التي تضم «الأعداد اللامعقولة» (nombres irrationnels) مثل: π، i، $\sqrt{2}$، φ، e ...

وعليه، فإن العلوم الطبيعية القائمة على تفسير الظواهر اعتمادا على مبدأ السببية ليس بمقدورها وصف كل شيء فضلا عن توقع مآلاته بشكل حتمي، بل لابد للفيزيائي وغيره أن يصل إلى مرحلة يجد نفسه فيها مجبرا على التجريد المحض، بل وربما طرق باب الدين وفلسفة ما وراء الطبيعة.

الثانية: أن الوجود ليس قائما على الصدفة والعشوائية كما قد يفهمه قصار النظر من مبدأ اللاحتمية، بل يسير وفق قوانين ثابتة لا تتبدل، لكنها أدق وألطف وأعقد بكثير من القوانين الجامدة التي حددتها فيزياء نيوتن؛ كل ما في الأمر أن مبدأ اللاحتمية يجعل من الصعب جدا تحديد مآلات تلك القوانين بدقة لسبب بسيط، هو خضوع ظواهرها لنوع من الانتخاب الماورائي؛

---

[1]_ الطائي: دقيق الكلام (الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة). ص187-188.

ليس هو الانتخاب الطبيعي الساذج الموصوف في نظرية التطور، وإنما هو انتخاب لطيف أعمق من الطبيعة نفسها، خارج عن نواميسها، متخفٍّ وراء جدار بلانك الذي يفصل بين الفيزيقا والميتافيزيقا.

ولقد صدق عالم فيزياء الكونيات محمد باسل الطائي حين قال: «لكن الفيزياء المعاصرة تسكت طبعاً عن من يحرك تلك المؤثرات، ولا تسميه، وهو عند المتكلمين: الله سبحانه».[1]

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم. برواية ورش عن نافع.
- ابن العربي: العواصم من القواصم. ت/مصطفى مراد. المكتبة التوفيقية. القاهرة. ط2. 2014م.
- ابن العربي: المتوسط في الاعتقاد، والرد على من خالف السنة من ذوي البدع والإلحاد. ت/عبد الله التوراتي. دار الحديث الكتانية. طنجة. ط1. 1436هـ/2015م.
- ابن العربي: قانون التأويل. ت/محمد السليماني. دار القبلة للثقافة الإسلامية. جدة. ط1. 1406هـ/1986م.
- ابن العربي: الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى. ت/عبد الله التوراتي وأحمد عروبي. دار الحديث الكتانية. طنجة. ط1. 1436هـ/2015م.
- ابن العربي: أحكام القرآن. ت/محمد عطا. دار الكتب العلمية. بيروت. ط3. 1424هـ/2003م.
- ابن العربي: عارضة الأحوذي في شرح جامع الترمذي. ت/جمال مرعشلي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1. 1418هـ/1997م.

---

[1]ـ الطائي: دقيق الكلام (الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة). ص193.

- ابن العربي: القبس في شرح موطأ مالك بن أنس. ت/محمد ولد كريم. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط1. 1992م.
- ابن العربي: المسالك في شرح موطأ مالك. ت/محمد وعائشة السليماني. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط1. 1428هـ/2007م.
- الأشعري أبو الحسن: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. ت/هلموت ريتر. دار فرانز شتاينز. ألمانيا. ط3. 1400هـ/1980م.
- الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل.ت/المزيدي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1. 2005م.
- الجويني أبو المعالي: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. ت/محمد يوسف. مكتبة الخانجي. مصر. 1369هـ/1950م.
- الجويني أبو المعالي: الشامل في أصول الدين. ت/النشار. منشأة المعارف. الإسكندرية. 1969م.
- النيسابوري: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين. ت/معن زيادة ورضوان السيد. معهد الانماء العربي. بيروت. 1979م.
- الغزالي: تهافت الفلاسفة. ت/سليمان دنيا. دار المعارف. مصر ط3. 1958م.
- الرازي فخر الدين: المطالب العالية من العلم الإلهي. ت/أحمد حجازي السقا. دار الكتاب العربي. بيروت. ط1. 1407هـ/1987م.
- الجرجاني السيد الشريف: شرح المواقف للعضد الإيجي. ت/عبد الرحمن عميرة. دار الجيل. بيروت. ط1. 1417هـ/1997م.
- ابن زكري أبو العباس: محصل المقاصد مما به تعتبر العقائد (ضمن شرحه مختصر نظم الفرائد للمنجور). ت/عبد الرزاق دحمون. دار ابن حزم. بيروت. ط1. 1435هـ/2014م.
- الدسوقي: حاشية على شرح أم البراهين للسنوسي. ت/حسن عبدالرحمن. دار الكتب العلمية. ط2. 2008م.

- هايزنبرغ فرنر: الفيزياء والفلسفة. ترجمة صلاح حاتم.حاتم. دار الحوار للنشر. سوريا. 2011م.
- لندلي ديفيد: مبدأ الريبة. ترجمة نجيب الحصادي. دار العين للنشر. الإسكندرية. 2008م.
- الطائي محمد باسل: الكون والعدم: بحث في صيرورة العالم تطوره وغايته. موقع http://kotob.has.it
- الطائي محمد باسل: محاضرة: "الموجة والجسيم"، ومحاضرة: "ظاهرة التأثير الكهروضوئي"، ومحاضرة "النموذج الذري"؛ موقع: (Maltai@yu.edu.jo).
- الطائي محمد باسل: دقيق الكلام (الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة). عالم الكتب الحديث. إربد. الأردن. 2010م.
- عبد السلام بن ميس: السببية في الفيزياء الكلاسيكية والنسبانية. دار توبقال. الدار البيضاء. 1994م.
- يوسف البناي: فلسفة نظرية الكم. موقع: www.FreeScienceLecture.com
- محمد حسونة: مقال: "العلم فوق الجيني علم المستقبل"، ومقال: "تصارع نظرتي الاحتمالية والحتمية في علم الخلايا"، عرض لكتاب: الصدفة في قلب الخلية (Hasard au cœur de la cellule) لكوبييك (Kupiec) وآخرين. العربي العلمي. 2002/11م.
- نبيل سليم: مقال: "الأزمة النظرية للنظريات الفيزيائية أزمة ثقافية". العربي العلمي. فبراير 2013م.

- ✓ Claude Fabre et autres: Introduction à la physique moderne: Relativité et physique quantique. Ed Dunot. Paris. 2015.
- ✓ Sciences et vie. La physique rend-elle fou? 02/2008.
- ✓ Les dossiers de la recherche, Dieu et la science HS n° 48 ; 04/2012.
- ✓ Andreewsky/Toffano: Intrication quantique: mythe ou réalité?. Revue AFSCET Res-systemica 31/01/2015.

* * * * *

الإمام المتكلّم النّظار أبو بكر محمّد بن العربي المعافري
ومنهجه في الدرس العقدي الأشعري

د. رَشِيد عَمّور
جامعة مولاي إسماعيل–الرشيدية

تعدّ دراسة وفهم المنهج العقدي عند المتكلمين أحد أهم العناصر التي من خلالها يمكن فهم معالم الدرس العقدي ورسم حدوده وخصائصه ومعالمه.

فمن خلال دراسة جهود ومناهج العلماء يمكننا الاطلاع على قيمة المنهج في بناء أي مدرسة فكرية، والتأسيس للمذاهب والأفكار والدفاع عنها، وقد عرف السادة الأشاعرة – رضي الله عنهم– بمنهج خاص بهم في تقرير قضايا العقيدة والاستدلال عليها، ومن بين أهم فرسان هذا الميدان وأحد رجالاته العظماء، والذي ترك أثرا كبيرا في خدمة الدّرس العقدي الأشعري المغربي الإمام المتكلم النظّار والفقيه الأصولي أبي بكر ابن العربي المعافري (543هـ)؛ وقد جاء هذا البحثُ ليبيِّنَ منهجَ الإمام ابن العربي العقَدي، انطلاقا من التّساؤلات الآتية، التي إمّا سنجيب عنها مباشرة، أو نشير لها، أو نثيرها لفتح البحث والنقاش فيها.

تساؤلات البحث:

ما الذي تميّز به منهج الإمام ابن العربي العقدي؟ كيف كان أسلوبه الكلامي؟ كيف كانت العلاقة بين الإمام ابن العربي وبين من قبله من شيوخ الدرس العقدي المغربي؟ هل كان لابن العربي منهج خاص تميّز به عن غيره في تقرير الدرس العقدي استدلالا وتقريرا؟ وهل أسهم في نشر الدرس الكلامي العقدي بالمغرب؟ هل هناك من معالم نقدية منهجية عند ابن العربي في الدّرس الكلامي والعقدي؟

أهداف البحث:

الغاية من هذا البحث تحقيق جملة من الأهداف، أهمها:

- الكشف عن منهج الإمام ابن العربي في تقرير الدرس العقدي.
- إبراز فرائد وفوائد كتاب المتوسط للإمام ابن العربي.
- بيان جهود الإمام ابن العربي في خدمة الدرس الكلامي.
- إثارة جوانب من منهج ابن العربي النّقدي في الدّرس الكلامي.

عملي في البحث:

سعيت جاهدا في هذا البحث للكشف عن ملامح شخصية ابن العربي الكلامية، وبيان أثر الإمام ابن العربي في الدّفاع عن العقيدة، وإبراز المنهج العقدي عنده من خلال كتاب المتوسط؛ وطريقتي في ذلك أنني قرأت الكتاب من أوله إلى آخره قراءة متأنية استقرائية، ودوّنْتُ ما ظهر لي أنه يستحق الإشارة والتّدوين على مستوى المنهج العقدي أو التّصنيفي، أو بعض القضايا المهمة التي ينبغي التنويه بها، دون الرّجوع للدراسات السّابقة عن ابن العربي، وقد جاء هذا المقال مشتملا على: مقدّمة، وأربعة مباحث، وخاتمة.

أما **المقدمة** فبيّنت فيها: أهمية البحث وقيمته، وإشكالية البحث، وأهداف البحث، وعملي فيه، وخطة البحث.

المبحث الأول: خصّصته لمنهج الإمام ابن العربي العقدي من خلال كتاب المتوسط في الاعتقاد، وفيه الكلام عن منهج ابن العربي العقدي في المقدمات الأساسية لعلم الكلام، وإشارات في منهج الاستدلال عند ابن العربي، وأسلوبه الكلامي، وتحقيق الكلام عند ابن العربي، وعلاقته بالإمام الدّيباجي، واعتزازه بالمدرسة الأشعرية وانتصاره لأقوال أبي الحسن، وقصد ابن العربي إلى التوسط، وختمت المبحث بالكلام عن الاستدلال باللغة عند ابن العربي.

وأما **المبحث الثّاني**: فخصصته للحديث عن فوائد وفرائد عن ابن العربي وقواعد منهجية مهمة.

أما **المبحث الثالث**: ففيه الكلام عن المنهج النقدي والرد على الخصـــوم عند ابن العربي.

وأما **المبحث الرابع**: فخصصته لاستمداد ابن العربي من الإمام الدّيباجي في كتاب الوصول إلى معرفة الأصول، وفي المتوسط في الاعتقاد.

ثم خاتمة، وفهرس للمصادر،، وقد حاولت الاختصار والاقتصار على أهم ما ينفع والذي لم يسبق إليه بتوسط واقتصاد، والله الموفق والمعين، وبالله التّوفيق والسّداد.

المبحث الأول: منهج الإمام ابن العربي من خلال كتاب المتوسط في الاعتقاد

المطلب الأول: منهج ابن العربي العقدي في المقدّمات الأساسية لعلم الكلام

أولا: تصريحه بوجوب تقديم العلم على العمل، لأنه حسب قول ابن العربي يستحيل القيام بحق الأمر ممن لا يعلم الأمر. وهو بذلك يرى أن العلم هو معرفة التوحيد، وما يتعلق به، وهو الذي قصد التأليف فيه من خلال كتاب المتوسط.

واعتبر أن العلم الذي يكون وسطا بين العلم والعمل هو علم أصول الفقه. ويقصد بالقسم العملي الفقه[1].

ثانيا: تقسيمه علم أصول الدين لثلاثة أقسام كبرى، ولعله أول من صرح بهذا التقسيم ودلّل عليه[2]، وصار على نهجه في هذا التقسيم جميع من جاء بعده من الأشاعرة. حيث إنّ علم التّوحيد والعقائد يقوم على ثلاث مباحث كبرى وهي: الإلهيات، والنّبوات، والسّمعيات[3]. وقد

---

[1] المتوسط (106).

[2] استدل بسورة الأنعام حيث بدأ فيها بالتوحيد، من حدث العالم، وذكر الصفات الإلهية، والأفعال الحكمية، والرسالة والرسل، مع أنواع الأدلة والحجج، إلى أن ختمها بالخلافة. المتوسط (108).

[3] المتوسط (107).

أضاف ابن العربي قسمين آخرين وهما النظر في خلق الأعمال، والقسم الخامس: القول في الخلافة والتّفضيل.

ثالثا: في مسألة النظر والمعرفة وأول واجب على المكلف، انتصر رحمه الله لرأي جمهور الأشاعرة في أنه لا يصح إيمان المقلّد، وإنما يكون طريقه النظر، ولا يجوز أن يكون طريقه الخبر، بل لا بد فيه من النظر والاستدلال[1].

وهذا هو مذهب الجمهور -على خلاف بينهم- في أول واجب على المكلف؛ فحكى الأشاعرة عن الإمام الأشعري القول بأنّ أول واجب على المكلف هو المعرفة. والمعرفة عندهم معناها معرفة وجود الله وتفرده بخلق العالم[2].

وعند الباقلاَنِي أول واجب: النظر، قَال: «أوّل ما فرض الله عز وجل على جميع العباد النظر في آياته... والثاني من فرائض الله عز وجل على جميع العباد الإيمان به والإقرار بكتبه ورسله ..»[3].

وأول واجب على المكلف عند الجويني القصد إلى النّظر، قال: «أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعاً، القصد إلى النّظر الصّحيح»[4].

وقال البيجوري في شرحه على جوهرة التوحيد محاولاً الجمع بين هذه الأقوال: «والأصح أن أوّل واجب قصداً: المعرفة، وأوّل واجب وسيلةً قريبةً: النّظر، ووسيلةً بعيدة: القصد إلى النظر»[5].

---

1 المتوسط (111).

2 المواقف (165/1) (29) ولوامع الأنوار البهية (112/1).

3 أبكار الأفكار (170/1).

4 انظر: الشامل (ص: 121)، وشرح المواقف (278/1)، ودرء التعارض (419/7)

5 حاشية البيجوري على شرح جوهرة التوحيد (82). دار السلام الطبعة: الأولى 2002م.

وقد وصل الخلاف بينهم في هذه المسألة إلى اثني عشر قولا، ويظهر من هذا أنّ الخلاف لفظي، والله أعلم.

وانتصر ابن العربي لقول الإمام الباقلاني، فاعتبر أنّ أول واجب هو النظر، لأن به تحصل المعرفة، فبالضرورة يجب تقديمه عليها، وإيجاب المعرفة بالله معلوم من دين الأمة ضرورة[1].

رابعا: يرى ابن العربي أنّ وجوب المعرفة والنظر يعلم عن طريق الشّرع لا عن طريق العقل، وكذلك كلّ واجب وحسن وقبيح، وحرام وحلال، وطريق ذلك كله الأحكام الشّرعية[2]. وهذا خلافا للمعتزلة الذين يقولون بأن طريق وجوب المعرفة يكون بالعقل، وكذلك معرفة القبيح والحسن يكون عن طريق العقل.

خامسا: تقسيمه للمبتدعة إلى قسمين: مبتدعة من أهل ملتنا، ومبتدعة من غير أهل ملتنا[3]، وتارة يُسَمّي المبتدعة من غير أهل ملتنا بالملاحدة[4].

سادسا: انتصر ابن العربي للدّليل السّمعي في مواضع عدة، – لا كما يروج البعض من غلبة سلطة العقل على النقل عند الأشاعرة–[5]، مما يدلّ على ذلك قوله في باب التّعديل والتّجوير في إطلاق صفة العدل: ولولا أنّ الشرع ورد به ما قلناه[6].

---

1 المتوسط (112).

2 المتوسط (117).

3 انظر: على سبيل المثال: المتوسط (122–112–104).

4 انظر: المتوسط (122–123–131).

5 وخصوصا أشاعرة الغرب الإسلامي غالبا ما ينتصرون للدّليل النّقلي ويعولون عليه، وقد أشرت إلى ذلك وفصلت القول فيه في أحد مقالاتي.

6 المتوسط (294).

المطلب الثاني: إشارات في منهج الاستدلال عند ابن العربي

أولا: أما عن منهجه في الاستدلال في باب العقائد، فقد قسم العقائد الشرعية لثلاثة أقسام: قسم يدرك بالعقل لا مدخل للسمع فيه، كالعلم بالباري تعالى وعلمه وقدرته وحياته، وقسم يدرك تارة بالعقل وتارة بالسمع، كجواز رؤية الباري وكونه خالقا لأفعال العباد، وقسم ثالث: يدرك سمعا لا مدخل للعقل فيه، كوجوب الحشر ورؤية الباري في الجنة[1].

ولا بد من تسجيل ملاحظة هنا، وهو أن هذا الكلام هو عينه ما ذكره الإمام عبد الجليل الديباجي في كتاب التّسديد، وهنا تبرز العلاقة بين ابن العربي ومن قبله من شيوخ الدرس العقدي المغربي[2].

1. تقسيمه لأدلّة إثبات العقائد إلى أدلة عقلية وسمعية، وهو دائما ما يبدأ بتقرير الدّليل السّمعي ثم بعده يذكر الدليل العقلي، وهذه طريقته في كتاب المتوسط ، قد استقرأنا الكتاب فوجدناه كذلك[3].
2. أما في الصّفات الخبرية فقد كان منهجه واضحا في ذلك متبعا جمهور الأشاعرة، وقد سلك مسلكين اثنين:

   أ: إما بردّ هذه الصّفات الخبرية لعدم صحّتها،

   ب: وإما بحملها على معنى يليق بجلال الله وعظمته[4].

---

[1] المتوسط (375).

[2] التسديد في شرح التمهيد (اللوحة 48 و).

[3] ينظر على سبيل المثال، المتوسط (264_265_263).

[4] المتوسط (144).

ثانيا: استدلاله بدليل الفعل على إثبات وجود الله ومعرفته. بحيث إن الموجودات تنقسم إلى قسمين: فاعل، وفعل، وفعل الله هو دليل عليه، وهو العالم[1]، وهو عبارة عن كل مخلوق، وينقسم حسب قول ابن العربي إلى ثلاثة أشياء: جوهر فرد، وجوهران فصاعدا، ويعبر عنه بالجسم، وعرَض قائم بهما، أي: بالجوهر والجسم[2].

ثالثا: استدلاله على وجود الله بدليل القرآن، بعد ما أثبت دليل وجوده عن طريق دليل العقل. وهذا منهج تميز به المغاربة حيث إنهم لا يقدمون الدّليل العقلي ولا يهملون الدليل النقلي، بل تجدهم مع ذكر الدّليل العقلي دائما يستحضرون الدليل النقلي من القرآن وسنة سيّدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم[3]، أو إجماع الأمة، مثل استدلاله على ثبوت العصمة للأنبياء بإجماع الأمة في الفصل التاسع في أحكام الأنبياء[4].

رابعا: إشارته في بعض المواضع إلى فساد أصول المعتزلة. ووضعه لمقارنة بين أصول المذهب الأشعري والمعتزلي، من ذلك تلميحه إلى أنّ استدلال الأشاعرة بالفعل المحكم على إثبات وجود الله وإثبات قِدمه لا يستقيم على أصول المعتزلة، وهو نفس ما قرره أبو إسحاق الإسفراييني[5].

خامسا: من منهجه -رحمه الله- عدم الأخذ بخبر الواحد في باب العقائد، - وهو منهج اتبعه جمهور الأشاعرة-، والأخذ والعمل بالخبر المتواتر، سواء كان التّواتر حقيقيا أو معنويا،

---

[1] ويرى ابن العربي أن دليل إثبات حدث العالم يترتب على خمس مقدمات: إثبات الأعراض، إثبات حدثها، إثبات استحالة تعري الجواهر عنها، إثبات استحالة حوادث لا أول لها، أن الجواهر لا تسبق الحوادث. الأوسط (124).

[2] المتوسط (121).

[3] انظر على سبيل المثال لا الحصر المتوسط (127-108).

[4] المتوسط (369).

[5] المتوسط (129).

ولذلك تجده في بعض القضايا خصوصا في مباحث السّمعيات كثيرا ما يستدلّ بالخبر المتواتر، أو المتواتر المعنوي[1].

سادسا: نصر قول من قال بأن التسميات المطلقة على الباري لا تؤخذ إلاّ توقيفا، وهو بذلك يوافق إمام المذهب أبا الحسن الأشعري، ويخالف الإمام الباقلاني[2].

المطلب الثّالث: ابن العربي وأسلوبه الكلامي

أولا: مما يلاحظ على منهج ابن العربي هو تقريبه للمذهب في أسلوب واضح غير معقد، بحيث نجد بعض النقول والنصوص الطويلة التي استفاد منها ابن العربي والتي قد يصعب على الواحد فهمها وفهم مراد مصنفيها منها، فابن العربي أوتي من جوامع الكلم ما يستطيع به أن يوضح المعنى الصّعب بعبارات سهلة مختصرة متوسطة، وأيضا بعض الأدلة التي يذكرها والتي تحتاج إلى بسط وإيضاح فيقوم بشرحها وإيضاحها، فكأنه يقوم بعملية التأليف والتصنيف والشّرح معا، وهذا قلّ من يفعله[3]، هذا ملمح استشفته من خلال قراءاتي لما جاء في كتب ابن العربي خصوصا: الأمد الأقصى، والمتوسط.

---

[1] المتوسط (397-391) وينظر أيضا استشهاده بخبر الواحد، لكنه أشار أنه لا يفيد العلم، قال رحمه الله في حال المذنبين الذين يدخلون النار بمعاصيهم: "ورد بذلك خبر الواحد، فيحسن اعتقاده، ولم يحصل العلم به" المتوسط (418)..

[2] المتوسط (151)وانظر: (240).

[3] انظر على سبيل المثال المتوسط (132).

ثانيا: مما يميز منهج ابن العربي في التصنيف هو ختمه لفصل أو مسألة غاية في الأهمية بتلخيص محكم متقن فيه رقة وترغيب ومحبة ونصح، تحسه وتشعره عند قراءتك لعبارة ابن العربي، مثال ذلك ما فعله في آخر حديثه عن خلق الأعمال[1].

ثالثا: مما يلفت انتباهنا ونحن نقرأ للإمام ابن العربي في العقيدة وعلم الكلام، تقريره لعقيدة أهل السنة وما يعتقده في بداية الباب، قبل أن يشرع في عرض مذهب الخصم، فمثلا في الباب الثاني من كتاب المتوسط، باب خلق الأعمال، قال: «من الواجب اعتقاده أنه لا خالق إلا الله؛ فلا يوجد عرَض ولا جوهر إلاّ وهو خلقٌ لله سبحانه، وُجد العرَض بحيوان أو بجماد؛ عاقل أو غير عاقل، ذاكر أو غافل، هكذا انعقد الإجماع من السلف قبل؛ حتى نبغت القدرية: فقالت: إن العباد يخلقون أفعالهم...»[2].

رابعا: من أسلوبه في التّصنيف والتّأليف أنّه في الفصل قد نجده يُعَنْوِنُ لبعض القضايا التي يحب أن يشير لها، فيُبْدِعُ لها اسما وعنوانا غير مسمى الفصل، وهذه طريقة بليغة في التأليف والتصنيف قل ما نجدها عند المتقدمين، مثال ذلك نجد العناوين الآتية: استدراك، أو تقسيم، أو احتراز، أو إكمال، أو تناصف، غائلة وتأمين[3].

خامسا: ونحن نقرأ للإمام ابن العربي يلفت انتباهنا إلى ما كان عليه من صلاح وتوكل على الله وحسن نظر، وأنه كان يظل اليوم كله يفكر في مسألة بعينها وحينما يفتح الله عليه بها ويدونها ويعجب بها ينسب الفضل في ذلك لله، وقد ذكر كلاما جميلا في فصل في اللطف أحبّ أن يطلع عليه طلبة العلم وأهل العلم فهو نافع محفز مفيد[4].

---

[1] المتوسط (274).

[2] المتوسط (261).وانظر أيضا (420-425).

[3] انظر: (331-332-337-339-344-431).

[4] المتوسط (302-305).

سادسا: مما يمكن أن نسجله على منهج ابن العربي أنه في كثير من المواضع لا يسمي قائل القول، فيقول مثلا: «قال بعض شيوخنا»، أو «قال بعض علمائنا»، وقد تتبعت ذلك فوجدته إذا أطلق ذلك فإنه يقصد شيوخ المذهب الأشعري، مثل: ابن فورك، أو الباقلاني، أو أبي إسحاق الاسفراييني، أو أبي القاسم عبد الجليل الديباجي، أو الجويني، أو الإلبيري، أو أبي منصور البغدادي[1]. ونشير هنا أنه إذا أطلق لفظ «أهل الحق» فإنه يقصد السادة الأشاعرة –رضي الله عنهم[2].

وأيضا: إذا أطلق لفظ الأشياخ فهو يعني شيوخ المذهب الأشعري[3]، أما إذا قال: «قال العلماء»، فهو يقصد علماء أهل السُّنة عموما، من مفسرين، وفقهاء، ومحدثين، وغيرهم، من غير انتسابهم لمذهب عقدي معين[4]. وتارة يعبر بمصطلح أهل السُّنة[5]، وتارة يعبر بأصحابنا ويقصد بذلك مؤسس المذهب أو غيره من أئمة المذهب الأشعري، مثل القلانسي، أو القاضي أبي بكر الباقلاني...[6].

المطلب الرابع: تحقيق الكلام عند ابن العربي، وعلاقته بالإمام الديباجي

أولا: يلاحظ القارئ للمتوسط في الاعتقاد لابن العربي أنه عمل بتوسط كاف على تحقيق بعض القضايا الكلامية التي تحتاج إلى تحقيق وتأصيل وتدليل [7]، وعبارته وقوله شبيه بصنيع

---

[1] المتوسط (321-340-344-359-389-414).

[2] انظر على سبيل المثال (326-327-328-330-338).

[3] المتوسط (358).

[4] المتوسط (334).

[5] المتوسط (370-377).

[6] المتوسط (414).

[7] انظر: المتوسط (140).

الإمام عبد الجليل الديباجي في التسديد، فكان رحمه الله يستعمل عبارة: وتحقيقه، وهي نفس العبارة التي استعملها القاضي أبو بكر بن العربي. مثاله ما حقّقه في المسألة الخامسة من الباب الرابع في القول في تحقيق معنى الإعادة، حيث قال: «نعم، ونقول: إن الوقت بعينه تجوز إعادته؛ حتى لا يتحقق التفاوت في وجه، وهذا تحقيق بالغ لا تراه إلا هاهنا، واعتقاد صحيح من مات عليه نجا»[1].

ثانيا: من تحقيقه أيضا العمل على الإجابة عن بعض مشكل الحديث والقرآن، التي كثيرا ما يُسْأَلُ عنها أهل مذهبنا. وقد أشفى الغليل ابن العربي بتوسط جميل، وتسديد بليغ، وقريب من ذلك ما فعل الإمام الديباجي في التّسديد، فقد أجاب الدّيباجي وكذلك ابن العربي عن أشهر ما يسأل من مشكل الحديث ومشكل القرآن أيضا، من مثل قوله تعالى: ﴿فرطت في جنب الله﴾[2]، ﴿والسموات مطويات بيمينه﴾[3]، ومثل حديث: «إن الله خلق آدم على صورته»، وفي رواية: «على صورة الرحمن»، ومن حديث: «الريح من نفس الرحمن»، ومن مثل حديث: «إن جهنم لن تمتلئ حتى يضع الجبار فيها قدَمه»، وحديث: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»[4].

ثالثا: مما يميز منهج ابن العربي تحقيقه للألفاظ واختيارها بعناية ودقّة، خصوصا المصطلحات الكلامية، وإن كان في المصطلح شيء، فإنه يشير إلى ذلك، مثال ذلك ما فعله أثناء تقسيمه صفات الله إلى صفات ذاتية وفعلية، حيث قال: «ثم هو نوعان: منه ما يرجع إلى

---

[1] المتوسط (389).

[2] سورة الزمر الآية (56).

[3] سورة الزمر الآية (67).

[4] المتوسط (142-150).

نفس الذات، كموجود وشيء. ومنه ما هو راجع إلى صفة زائدة على الذات كقولنا: عالم وقدرة... والتقسيم صحيح، لكن في العبارة شيء .. إلى أن قال أيضا: فاعلم أن الأسماء الراجعة إلى معنى زائد على الذّات -وإن كان في هذا القول نظر- على قسمين»[1].

المطلب الخامس: ابن العربي واعتزازه بالمدرسة الأشعرية وانتصاره لأقوال أبي الحسن

أولا: ممّا يميّز ابن العربي هو اعتزازه بالانتماء للمدرسة الأشعرية السُّنية، والتي نعتقد أنها على الحق، وقد قال مرة في المتوسط -بعد ما قرّر عقيدة الأشاعرة في صفات الله تعالى- : «وأعجبُ لتهافت المبتدعة في هذا الباب، وأحمدُ الله على ما وفّق له هذه العصابة الشّريفة من اعتقاد الحقّ»[2].

ومرة أخرى في ثناء وذكر لمحاسن هذه العصابة الشريفة، قال: «والكلام في البقاء والفناء والقدم من خفي التّوحيد وطويله، فلا يحتمله جليه ولا متوسطه، ويَخف الأمْرُ في ذلك، لأنه خلاف بين الأصحاب لا يؤول إلى تبديع ولا تكفير، وهكذا شأن هذه العصابة الشريفة، لم تختلف في معنى يؤدي إلى تضليل ولا تكفير، وكل من خالفهم كفّر بعضهم بعضا، وتبرّأ بعضهم من بعض، فالحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات»[3].

ثانيا: لا بدّ من الإشارة إلى أن الإمام ابن العربي يعتمد على أقوال وأدلة أبي الحسن وينتصر لها[4]، ينظر مثلا أدلته على إثبات رؤية الله[5]، وكذلك في معنى الإرادة والمشيئة والقصد،

---

[1] المتوسط (238).

[2] المتوسط (186).

[3] المتوسط (235).

4 وقد ذكرت في غير هذا البحث أن هذا منهج عرف به المغاربة، وهو انتصارهم لأقوال أبي الحسن وحضور النصوص من مؤلفات أبي الحسن الأشعري في مصنفاتهم بكثرة وقوة.

[5] المتوسط (171-172-178).

فقد انتصر واختار قول أبي الحسن[1]. وقال في موضع آخر -في حديثه عن كلام الله تعالى في الأزل أمر للمأمورين، وإن كانوا معدومين، ونهي لهم كذلك- : «والصحيح ما قاله أبو الحسن، من أن المعدوم الذي وقع في العلم وجوده واستجماع شرائط التكليف فيه مأمور»[2]. وغير ذلك كثير قد وقفت عليه، ولم أشأ إثباته هنا مخافة التطويل.

ثالثا: نؤكد هنا أن انتصار ابن العربي لأقوال أبي الحسن لا يعني التسليم المطلق لأقواله، بل من منهجه تصريحه بالرأي الذي يميل إليه ويرجحه إن كان في المذهب فيه أكثر من قول، ثم تأدبه حينما يختار قولا على قول ويرجحه، فمثلا في مسألة كلام الله في الأزل هل هو أمر ونهي للمأمور أم غير ذلك؟ ذكر قول أبي الحسن أولا، وذَكَرَ مَا ذَكَرَ، ثم قال: «وقد قال بعض علمائنا: إنه مخاطِب في الأزل، وإن كلامه خطاب فيه»، ثم قال: وبالأول أقول، والله أعلم.

أيضا في مسألة الموعود به، ممن لن تبلغه الدعوة، وقد قسمهم إلى ثلاثة أقسام: غير المحتلم، المجنون، العاصي؛ ذكر خمسة أقوال كلها جائزة في العقل، وذكر -رحمه الله- أنها مسألة اجتهادية لا قطعية، ويرجّح الإمام ابن العربي ما يراه صوابا بقوله: «وأظهر دليل فيها قوله تعالى: ﴿لأنذركم به ومن بلغ﴾[3] فأخبرنا نبيّنا قطعا أن المنذور بالقرآن والدين من بلغه، فلا حجة إذا به على الصّغير والمجنون والعاصي؛ لأنه لم تبلغه»[4].

---

[1] المتوسط (204-205) وانظر: (218)و (223) و (253).

[2] المتوسط (221).

[3] سورة الأنعام (19).

[4] المتوسط (442).

المطلب السّادس: التوسط منهج قصده ابن العربي

أولا: من منهجه التوسط في الأخذ ببعض الآراء وعدم التعصب لها إن كان لها ما يؤيدها، فمثلا مما أسيل فيه مداد كثير، وردود كبيرة تأويل الصفات الخبرية، جعل ابن العربي الأمر فيها سهلا ميسرا متوسطا، فقال -رحمه الله-: «﴿الرحمن على العرش استوى﴾[1] ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾[2]. قلنا: قال جماعة من أهل العلم: نُمِرُّهُ ولا نتأوله، وقالت طائفة أخرى: هو صفة فعل؛ وقال ثالثة: هو بمعنى استولى، والكل عندي في حسن الاعتقاد، وسلامته عن مذهب أهل الإلحاد سواء، وإن كان بعضه أقرب إلى الاهتداء، والباب من وكيد العلم، وله مواضع يستقصى فيه إن شاء الله»[3].

ثانيا: وهذا التوسط كان قصدا أساسا تعمده ابن العربي في هذا الكتاب في عرض القضايا العقدية والكلامية، وقد صرح بهذا في غير موضع، من ذلك أثناء حديثه عن مسألة وجوب المعرفة والنظر بالشرع لا بالعقل، فقال: «وقد سرد العلماء في ذلك أدلة قويمة؛ لأنها من المسائل العظيمة، هذا يغني عنها على حكم التّوسط فيها»، وقد تكرّرت عبارته هذه مرات عدة، انظر مواضعها في التّعليق أدناه[4].

---

[1] سورة طه (5).

[2] سورة الأنعام (18).

[3] المتوسط (257).

[4] المتوسط (118)وانظر أيضا (168)وانظر: (200) و (215) و(217) وانظر: (235-236)و (241)و (263) و (368).

وقال في موضع آخر: «وهذه الأسامي اصطلاحية قصد الإفهام، وهذه القسمة ضرورية عقلية لا يتعين فيها الانقسام، ويكفي في التّوسط هذا المقدار»[1]. وعنوان الكتاب نفسه خير دليل على قصده للتوسط في عرض القضايا العقدية، والاستدلال لها، وصد الشُّبه والدفاع عنها.

المطلب السابع: الاستدلال باللغة على القضايا العقدية: الصناعة اللغوية المتقنة

أولا: أول ما يثيرنا عند قراءة مصنفات ابن العربي، تلك الحبكة واللغة المتقنة والعبارات، المصقولة، والمعاني البديعة، والألفاظ البيانية، وهذا قلّ ما نجده عند أئمة علم الكلام الذين غلبت عليهم العبارات الجافة، والمصطلحات الكلامية الفلسفية -خصوصا المشارقة-، لكن ابن العربي تميّز بهذا، ولعل المتمرس والمطلع على كتب ابن العربي سرعان ما يقرأ كتابا لابن العربي، ولو لم يطلع على عنوانه ونسبته إليه، فسيعرف -لا محالة- أنه كلام ابن العربي من خلال الأسلوب واللغة.. فكل عالم وكل مؤلف اشتهر بمنهج كلامي في العبارات وربط الكلمات، وعقد المعاني، وابن العربي سهل على المتمرّس والمطلّع على كتبه أن يعرف ويحدد كلامه من كلام غيره. وهناك أمثلة كثيرة تدلُّ على هذا يكفي أن تقرأ فصلا أو بابا من كتبه لتعرف ذلك، فمثلا إذا طالعت فصلا من كتاب المتوسط في الاعتقاد، وقارنت بينه وبين فصل آخر من كتاب الأمد الأقصى ظهر لك هذا المعنى بوضوح جليٍّ[2].

ثانيا: استدلاله باللّغة على المعاني العقدية وإثباتها والانتصار لمعانيها بما قرره أهل اللغة من قواعد، وما سمع من كلام العرب، من ذلك رده على القدرية في قولهم: إنّ الحكمة طلب المنفعة بفعله لنفسه، وهذا قول فاسد على ما قرّره ابن العربي من أنّ الحكمة تعني ما وقع بقصد

---

[1] المتوسط (122).

[2] انظر للمقارنة بين مقدمة الأمد الأقصى (153-154) ومقدمة المتوسط (5-6).

فاعله، **واللغة تدلّ على ذلك**؛ لأن الحِكْمَة مأخوذة من الحَكَمَة وهي الحديدة التي تصرف بها البهيمة على حكم القصد، فدلّ على أن الحكمة مرتبطة بالقصد[1].

وكذلك في فصل في الكلام على معنى الرزق، استدل بلغة العرب[2]. وأيضا في الفصل الثاني من الكتاب صرح بأن الشريعة عربية، فما بنت حكما على تسمية، ولا بينت عن معنى بلفظ إلا على الوجه الذي استعملته العرب؛ إما في وضعها، وإما بطريقها، وإما استحدثت الشريعة تسمية لاسم، وإن كان جائزا فيها[3]، وهذا كلام نفيس ينبغي تحقيقه.

ثالثا: من منهجه في التعامل مع بعض الألفاظ، المسامحة في ألفاظ في بعض المواضع طمعا في التّقريب[4].

المبحث الثاني: فوائد عن ابن العربي، وقواعد منهجية

المطلب الأول: فوائد وفرائد عن ابن العربي في المتوسط

أولا: من النكت التي أحببتها وأنا أقرأ المتوسط فيما يذكره أهل الباطل من الأخبار الكاذبة التي توهم التجسيم والتشبيه في حقه تعالى قوله : «وذلك أن كل خبر تضعه الملحدة في هذه الأبواب لا يخرج عن طريق التأويل، قد ملك الله عليهم طرق الألفاظ ومآخذ الأدلة، فلا تتفق لهم كذبة إلا جارية على الأصل، خارجة على التأويل»[5].

---

[1] المتوسط (297).

[2] المتوسط (308) وانظر أيضا (320).

[3] المتوسط (445).

[4] المتوسط (155)، وانظر (194).

[5] المتوسط (161).

ثانيا: فائدة عن كتاب المختزن: ذكر الإمام ابن العربي رضي الله عنه ورحمه أن للإمام أبي الحسن كتابا اسمه المختزن، وكان هذا الكتاب عظيما، لم يؤلف قط في الإسلام مثله، بني على تفسير القرآن، فاحتوى على جميع أصول الشّريعة، وأدلة التوحيد، وأسرار القرآن، والرد على المعتزلة وجميع المخالفين... فحسد ابن عبّاد عليه أهل السُّنة، فبذل لصاحب الخزانة عشرة آلاف دينار على أن يلقي فيها النار، ليحترق الكتاب المذكور في جملة الكتب، ففعل وصاح كأن النار غلبتها فلم يُغَث إلاّ والكتب قد احترقت[1].

ثالثا: كذلك نسجل ونحن نقرأ كتاب المتوسط حضور آراء المعتزلة ومواقفهم بقوة، وهو في كثير من القضايا يذكر أقوالهم وينبه على خطئها وضعفها[2]. وقد كان على اطلاع واسع بدقيق علم الكلام المعتزلي، ومستوعبا بعمق كبير آراءهم وأقوالهم، ونسبتها لقائلها، ومعرفة الخلاف العقدي العالي عند المعتزلة[3].

رابعا: مما أثارني وأنا أقرأ كتاب المتوسط لابن العربي عبارة سأقرأها عليكم حتى تعلموا مدى تواضع الكبار –في مسألة حكم إيمان المقلد، هل يصح إن وقع منه–؟ يقول –رحمه الله– بعد ما حكى قول أبي إسحاق الإسفراييني: «فأما كونه مؤمنا مع العجز والاختراع فظاهر إن شاء الله، وأما كونه مؤمنا مع القدرة على النظر فتركه، فقول فيه نظر عندي، لا أعلم صحته الآن»[4]

.

خامسا: مما أشار له وينبغي تسجيله أن بعض الألفاظ قد تشوش على العقائد، –ولذلك ينبغي العناية بالألفاظ الكلامية أشد عناية– ومما يدل على ما ذكرناه قوله أثناء كلامه

---

[1] المتوسط (439).

[2] ينظر على سبيل المثال (213–308–306–322–286–277–270–261–327–359–360–420).

[3] ينظر على سبيل المثال المتوسط (277 وما بعدها284_287).

[4] المتوسط (114).

عن حقيقة الجن وعن روحانياتهم: «وقد قال الشيخ أبو الحسن: يحتمل أن يكونوا سموا روحانيين لرقة أجسامهم، تشبيها بالرَّوْح، وهو الريح، ولا يقتضي هذا القول اعتقادا، وإنما أراد أبو الحسن أن يخرج لمن ذكر ذلك وجها في التسمية، ولا يمزج ذلك بالعقائد لأنه يشوش الألفاظ»[1].

المطلب الثاني: قواعد مهمة لابن العربي في المتوسط

أولا: مما أحببت تسجيله وأنا أقرأ لابن العربي قاعدة مهمة في باب التأويل، قوله في المسألة السادسة في عذاب القبر من الباب الرابع: «وإذا جاز في القدرة أمر وردت به الشريعة فلا حاجة إلى تأويله؛ فإن التأويل إنما يكون في الألفاظ التي تعارض المعقولات»[2].

ثانيا: من قواعد المنهج المهمة التي سطرها ابن العربي في المتوسط: الدلالة إذا قامت على خلاف ظاهرها وجب تأويلها[3].

ثالثا: وإليك قاعدة ذهبية سطرها -رحمه الله- لتكون منهجا واضحا لكل سائل عن إشكال الصّفات الخبرية: «ثم اعلم آخرا أن هذه المشكلات معروضة على الأدلة العقلية، فما صح موافقا بظاهره لها ثبت كذلك معلوما، وما لم يكن موافقا لها بظاهره وجب تأويله»[4].

المبحث الثالث: المنهج النقدي والرد على الخصوم عند ابن العربي

المطلب الأول: من منهج ابن العربي في النقد

أولا: من منهجه النقدي توسطه في النقد والرد، رغم أن عنوان الكتاب يشير إلى موضوع الرد فنجد أن ابن العربي وسم كتابه، كما حقق ذلك د عبد الله التوراتي بـ: «الكتاب المتوسط في الاعتقاد والرد على من خالف السُّنة من ذي البدع والإلحاد»، ومصطلح من خالف

---

[1] المتوسط(432).

[2] المتوسط (391).

[3] المتوسط (160).

[4] المتوسط (144).

السُّنة فيه كلام، بحيث لم يقل أهل السنة؟ ولكن لدقة هذا البحث وتوسطه لا نريد الخوض فيما يطيل هذه المقالة.

ثانيا: شدته في بعض الأحيان على من خالف مذهب أهل الحق، ووصفه بعبارات فيها تقليل من القدر والمنزلة، ووصف بالجهل، إلى غير ذلك مما يلاحظه من يقرأ للإمام ابن العربي، من ذلك رده على الإمام أبي الحكم منذر بن سعيد البلوطي[1]، الذي قال بقول الضرارية والجهمية وبعض القدرية بأن الجنة التي سكنها آدم ليست الجنة الموعود بها، فقال في وصفه: «تصور بعض الجهال بحلية أهل العلم......الجواب أن نقول لهذا القائل البائس، شد الرحال، ولقي الرجال، وكل ذلك عليه وبال، لم يلقن عنهم تحقيق الأدلة، ولا تعلم منهم أصول السُّنة، وجعل يختار في ظن من العلم.... **اعلم يا بائس** أن عليين مخلوقة»[2].

ثالثا: عدم تسليمه بقول مؤسس المذهب، مثلا في مسألة النِّعَم التي تكون بالكافر ذكر قولا لأبي الحسن في اللّذة التي توجد بالكافر، ثم قال: «وفي هذا التّشبيه نظر» إلى آخر ما قاله[3]. وهنا لا بد وأن نسجل ملاحظة أخرى وهو أنه إذا كان في مسألة خلاف في المذهب فإنه يختم النقاش فيها بالترجيح بين أحد الأقوال، أو يأتي بقوله ويرجحه ويدافع عنه، ويقول: «وهو المختار»[4].

---

1 قاضي الجماعة بقرطبة أبي الحكم منذر بن سعيد البلوطي الدّاودي (ت: 355 هـ).

2 المتوسط (398-400-405).

3 المتوسط (314-315).

4 انظر على سبيل المثال (315).

وهذا لا يتناقض ويتعارض مع ما ذكرناه قبل من انتصار ابن العربي لأقوال أبي الحسن، فقد انتصر له ورجح أقواله في مواضع عدة، وفي نفس الوقت نجده أحيانا يعترض على قوله أو دليله، بما يقتضه الدّليل والحجة.

رابعا: تصحيحه نسبة القول إلى أبي الحسن، فقد قال: «وما يروى عن الشيخ أبي الحسن من أنه قال: يوهم أن يكون اللفظ والقرآن مخلوقين، غير صحيح»[1]. وهذا في دلالة على إحاطته ومعرفته بجميع أقوال إمام المذهب وتحقيق النسبة في أقواله. وهذا أمر قلّ من يحققه ويصل فيه إلى هذه الدرجة.

خامسا: مما نلاحظه في منهج ابن العربي عرضه لدليل الخصم، ثم نقضه بما يقتضيه الدّليل والحجة، وإن كان دليل الخصم ناقصا أو ضعيفا لم يذكره، وإذا ذكره نبه على ضعفه، مثال هذا ما ذكره في دليل نفي صفتي السّمع والبصر عند المعتزلة، وأنهم استدلوا بقوله تعالى: ﴿ألهم أرجل يشمون بها أم لهم أيد يبطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها﴾[2]، فلما نفى عن هذه الأصنام هذه الجوارح وجب أن تثبت للباري؟ قالوا لنا: وبهذه وقعت الحجة على المعتزلة في نفيها السمع والبصر عن الله تعالى بقول إبراهيم الخليل لأبيه: ﴿يأبت لما تعبد ما لا يسمع ولا يبصر﴾[3] فدلَّ بصحة العكس على أن الباري تعالى سميع بصير.

---

[1] المتوسط (227).

[2] الأعراف (195).

[3] سورة مريم (42).

قلنا: هذه جهالة منكم بمعنى الآية، لأن الله تعالى لم ينف عن الأصنام هذه الجوارح، لأنها ثابتة للباري، وإنما قصد تعالى أن يبين لهم أن هذه الأصنام أنقص منهم، فكيف يثبتون وصف الآلهة، أو يوجبون العبادة لمن هو أنقص في الحالة منهم؟

والقوم على كل حال أجهل وأذل من أن يصمدوا بدلالة، وإنما أشرنا إلى هذه النكت في الآيات والآثار لئلا تظلم بها قلوب الطلبة[1].

المطلب الثاني: إشارات في المنهج النقدي عند ابن العربي من مقدمة المتوسط

أولا: مع كون الإمام ابن العربي أشعري فقد انتقد الأشعرية في بعض مواطنها، وناقش بعض علمائها، فهو يقول بقول الأئمة ما وافقهم الدليل، لا ينصر ضعيفا، ولا يبطل حقا، قال رضي الله عنه مجادلا أحد أمراء الباطنية: «إنك إذ سمعت أني أشعري كيف حكمت بأني مقلد له في جميع قوله؟ وهل أنا إلا ناظر من النظار، أدين بالاختيار، وأتصرف في الأصول بمقتضى الدليل»[2].

ويمكن أن نجمل منهج ابن العربي في النقد، كما ذكره الدكتور عبد الله التوراتي، في ما يلي:

1. الوقوف على حقيقة المقالة والإدراك لمتعلقاتها ولوازمها، وفهمها فهما جيدا، وهذا ما ميز ابن العربي أنه قرأ للمخالف، وله اطلاع كبير على تراث المعتزلة ومقالاتهم، بل وحتى اختلافهم فيما بينهم.
2. تحديد القدر المتفق عليه من مقالة المخالف.
3. الاحتكام إلى المحكمات من الشّرع والعقل، والمقدمات العقلية البرهانية.

---

[1] المتوسط (149).

2 مقدمة تحقيق المتوسط (54).

4. رد الحديث المستشهد به لنكارة في متنه أو ضعف في إسناده.

5. الاستيفاء في الرد والنقد، إن اقتضى المقام ذلك، وهو تارة يكتفي بالإشارة إلى رأي المخالف وإلى مجانبته الصواب، وتارة يفصّل في الرد والنقد بالدليل العقلي والنقلي بما فيه مقنع وكفاية .

6. التنخيل والتزييف.

7. تميز منهجه النقدي للفرق المخالفة بالشدة، بينما تأدب غاية الأدب مع شيوخ المذهب وأئمته[1].

ثانيا: نقد ابن العربي على الباقلاني في تعريفه للعقل:

عرّف ابن العربي العقل بأنه العلم، ونقد الخليل وسيبويه والباقلاني نقدا شديدا في تعريف العقل ذكره في العواصم وسراج المريدين، قال -رحمه الله-: «اعلموا -معشر المريدين- أنهم كما فعلوا في العلم كذلك فعلوا في العقل، وعقدوا فيه وفي العلم[2].

ثالثا: حقيقة الإيمان ونقد ابن العربي للجمهور:

ومما انتقده أيضا على جمهور الأشاعرة حقيقة الإيمان، فهو عنده بمعنى التصديق، وهو قول أبي الحسن، ولكنه عدل عن هذا الرأي في سراج المريدين، فذهب إلى أن تسمية الطاعات إيمان هو الحقيقة، وأن تعريفه بالتصديق مجاز[3].

---

[1] مقدمة المتوسط بتصرف قليل (54).

[2] انظر قسم الدراسة من كتاب : المتوسط (55).

[3] مقدمة المتوسط (56-57).

المبحث الرابع: الاستمداد من الأصول والفحول

مما يميز ابن العربي في منهجه أنك لا تجده ينقل عن علَمٍ غير معروف بالعلم والتمكن منه، أو من بضاعته في علم الكلام قليلة، بل مصدره وأساسه أعلام المذهب، فلا نجده ناقلا إلا من إمام المذهب، من كتابه الموجِز، والإيضاح، واللمع..... ومن إمام أئمة المذهب سيف أئمة السنة الإمام المتكلم النظار الأصولي والفقيه المالكي أبي بكر الباقلاني، ومن الإمام أبي منصور البغدادي في كتابه أصول الدين، ومن جامع المذهب ومجدده الإمام الجويني، ومن الإمام أبي المظفر الإسفراييني، ومن إمام المغاربة في علم الكلام والشارح لأمهات كتب المذهب، والمؤسس لعلم الكلام المغربي، الإمام أبي القاسم عبد الجليل الدّيباجي (حيًّا/478هـ)، الذي أفاد منه كثيرا الإمام ابن العربي من كتابه التسديد في شرح التمهيد، وقد أحصيت عدد النصوص التي أفاد منها ابن العربي في كتابي عن الإمام الديباجي[1].

وهذه بعض النقول التي نقلها ابن العربي عن الإمام الدّيباجي في التسديد في شرح التمهيد، - وفي ذلك دلالة مهمة على الترابط الذي كان حاصلا بين ابن العربي وبين علماء المغرب، الذين أفاد منهم ونقل عنهم، ونشر علمهم وكتبهم؛ بل وكان سببا في إدخال كتبهم ومصنفاتهم إلى الأندلس وأماكن أخرى، والإمام الدّيباجي خير دليل على ذلك -فقد نقل منه نقولا كثيرة في كتاب الوصول، وأيضا في كتاب المتوسط، وأفترض أنه نقل منه في مصنّفاته الأخرى أيضا:

---

[1] انظر كتاب: "المنهج العقدي عند الإمام أبي القاسم عبد الجليل الديباجي " تأليف: رشيد عمور، الدار العالمية للكتاب 2018م.

المطلب الأول: استمداد ابن العربي من الإمام الدّيباجي في كتاب الوصول إلى معرفة الأصول

نقل ابن العربي كثيرا من نصوص التسديد في كتاب الوصول، وكان مصدرا أوليا له، وقد جمعت النصوص التي صرح بنقله عنه، وهذه بعضها[1]:

أولا: «وقال عبد الجليل[2]: متى يؤمر الإنسان بالنظر الذي وصفتموه؟ قيل: إن كان بالغا عاقلا، والبلوغ أن تحيض الجارية. ويحلم الغلام، والحمل من علامات البلوغ. فإن عُدِم ذلك فالإنبات، على خلاف بين الفقهاء فيه»[3] .

ثانيا: «وقال عبد الجليل: أول المفروضات النظر في حدث العالم الذي به يصل الناظر إلى العلم بمحدثه، لأنه لا يصح أن يعلم أن العالم محدث...»[4].

ثالثا: «قال عبد الجليل[5]: والشَّاهدُ والغائِبُ، الذي يُتَكَلَّمُ عليه في أصولِ الدّين لا نُرِيدُ به قصد الشَّاهد على ما علم ضرورةً، بل إنما مرادُنَا بالشَّاهدِ أنه ما تقدَّم العلمِ به، والغائبُ ما تأخرَّ العلمُ به عن العلم بالشاهِدِ، ولو تقدَّمَ العلمُ بالغائب لكانَ أصلًا، ولو تقدَّم عِلمُنا بالقديمِ تعالى الذي هو الغائبُ وتأخَّرَ علمنا بالمحدثاتِ لكان القديم شاهدًا، والحوادث غائبة، وأكثر من ضلَّ من الملحدينَ وحادَ عن الطّريق بردّهم الغائبَ إلى الشّاهدِ من غيرِ أمْرٍ يوجِبُ ... وأمَّا التَّسْميَةُ التي يجمعُ فيها بين الشَّاهدِ والغائبِ فنحو قولنا: إنسانٌ وفرسٌ ونارٌ، وما أشبه ذلك مما يفيدُ في لُغتِنا معنىً مقصودًا، وكلّ من خاطبنا من أهل لغتنا قاصدًا إلى أفهامنا بذلك الاسم علمنا

---

[1] المثبت من النقل، من كتاب الوصول ولم أشأ أن أصحح وأقابل، بل تركت نص الوصول كما هو.

[2] التسديد في شرح التمهيد لعبد الجليل اللوحة: (14- أ).

[3] الوصول إلى معرفة الأصول اللوحة (أ 6)

[4] الوصول إلى معرفة الأصول اللوحة (أ 6)

[5] التسديد في شرح التمهيد لعبد الجليل اللوحة: (11- أ / ب).

أنه ما أراد إلاّ مقتضى معنى الاسم، وإن كان الذي يخبرنا عنه غائِباً، فهذه الخمسةُ الأوجه توجبُ الجمْعَ بين الغائبِ والشّاهدِ»[1].

كل هذه النصوص وغيرها مما لم نذكره مخافة التطويل، وردت في كتاب الوصول، نقلها ابن العربي من كتاب التسديد للإمام عبد الجليل الديباجي، والمثبت هنا عبارة ونص الوصول، وفي هذه النقول دلالات مهمة على مكانة الإمام عبد الجليل الديباجي، وعلى العلاقة التي كانت بين ابن العربي وبمن قبله من شيوخ المذهب الأشعري المغربي، وفي ذلك دلالة على الاطلاع الكبير لابن العربي بكتب المذهب ورجالاته وأعلامه وخصوصا المغاربة منهم.

المطلب الثّاني: استمداد ابن العربي من الديباجي في كتاب المتوسط في الاعتقاد

نقل الإمام ابن العربي في كتابه المتوسط من التّسديد، ومن النّقول التي نقلها في المتوسّط، نقله عنه في مسألة حكم أطفال المشركين، فقد نقل كلاما يتطابق إلى حدّ ما مع ما في التّسديد، ولاحظتُ بعض التشابه في بعض المواضع الأخرى، ولست أجزم بذلك[2]، ولعله ينقل منه في كتابه الأمد الأقصى كذلك من غير تصريح، حيث وجدت كلاما في الأمد يتطابق إلى حد كبير مع ما في التسديد.

ومن المواضع التي نقل منها في المتوسط من التّسديد للإمام الدّيباجي في مسألة مشكل القرآن والحديث، فقد نقل كلاما للدّيباجي في المسألة دون تسميته[3].

خاتمة:

وأخيرا أقول: قد بذلت الجهد والوسع قدر المستطاع في الكشف عن منهج الإمام ابن العربي الكلامي، واستخراج واستكشاف نكت كتاب المتوسط ودرره.

---

[1] الوصول إلى معرفة الأصول اللوحة (ب6-أ7)

[2] انظر: المتوسط في الاعتقاد،(440-441) تحقيق: الدكتور عبد الله التوراتي.

[3] المتوسط (142-150).

ونؤكد في خاتمة هذه المقالة أن الإمام ابن العربي يعتبر مجددا من مجددي القرن السادس، فقد كان لجهوده المبذولة في مختلف العلوم الشّرعية، وخصوصا الكلامية منها أثر بالغ ومهم في الفقه والفكر الإسلامي عموما، والدرس الكلامي خصوصا، وما زال أثره ينتفع به إلى اليوم، وقد كان ابن العربي من خلال ما ظهر لنا من قراءة كتبه الكلامية، صاحب حجة قوية، ويعرض رأيه مستدلا عليه بأدلة دامغة، معلِّلا لها بِحِكم وأسرار ومقاصد، تُنْبِئُ عن مدى فهمه لقواعد التشريع، وحسن مراعاته للسمت والهدي النبوي، وروح الشريعة السمحاء في غاياتها وأهدافها، وهذا ما نحتاجه في واقعنا المعاصر اليوم.

ختم الامام ابن العربي كتابه بما جرى عليه العرف عند المتكلمين من مسألة التفضيل بين صحابة رسول الله، ونهج –رحمه الله– طريقة أهل السنة في تفضيل الأربعة، ورتبتهم في التفضيل كرتبتهم في الخلافة[1].

ونؤكد هنا أنه مع انتماء الإمام ابن العربي للمدرسة الأشعرية في الأصول، والمالكية في الفروع، إلا أنه عُرِف بفكره المتحرِّر، ورأيه المتجرِّد من العصبية المذهبية، فهو لا يقدِّس الآراء التي ليس لها أصل ثابت، وأساس صحيح، ولا دليل قوي من نقل أو عقل، فكثيرا ما يختار من آراء المذاهب الأخرى، أو يذهب إلى رأي جديد ظهر له فيه وجهُ الصواب.

وأما مع المخالف فكان يجادل ويناقش ويستدل ويدافع بكل قوة وبالحجج الظاهرة والبراهين الساطعة، بالتي هي أحسن، وقد يكون في بعض المواضع قاسيا على المخالف.

وقد كان ابن العربي موسوعة في حفظ النقول، واستيعابها، والاستمداد منها، وقد كانت بينه وبين شيوخ المغرب علاقة إمداد واستمداد، فقد كان الإمام أبو القاسم الديباجي القروي المغربي أحد أهم مصادره، كما كان ابن العربي أيضا أحد أهم المصادر لمن جاء بعده من شيوخ الدرس العقدي الأشعري المغربي.

---

[1] المتوسط (471).

وقد عرف ابن العربي بمنهج خاص تميز به في النقد والرد، وتقرير القضايا العقدية والكلامية والاستدلال لها وصد الشبه والدفاع عنها.

أما عن جهود ابن العربي فلا يسعها هذا المقال، وما يمكن تسجيله هنا أنه -رحمه الله- أسهم في التأليف في غالب العلوم الإسلامية، رغبة منه في المشاركة، والتجديد المستوعب لجميع مناحي العلوم والمعارف، من الاعتقاد، والتزكية، والتصوف، والأخلاق، وطرق التعليم، ومناهجه، والفقه والأصول إلى غير ذلك، وقد كان لجهوده تأليفا وتدريسا وقضاء وفتوى، أثرٌ مهم على الأمة الإسلامية، والفكر الإسلامي عموما، وعلى الدرس الكلامي الأشعري المغربي خصوصا.

بلغ ابن العربي درجة الاجتهاد في المذهب، بحيثُ نجده -رحمه الله- ناقشَ أصحاب المذهب الأشعري في كثير من القضايا، من مثل إمام المذهب، والباقلاني، والجويني، وغيرهم، من ذلك مناقشته لإمام المذهب أبي الحسن الأشعري في مسألة النعم التي أنعم الله بها على الكافر واللذة التي توجد به، فذكر قول أبي الحسن، وناقشه فيه[1]. كما نسجل أيضا أن ابن العربي انتصر كثيرا لآراء أبي الحسن الأشعري، واستدلالاته.

أقول في **خاتمة البحث**: إنّ الفصل الأخير من الكتاب، والذي خصَّصه ابن العربي للمفاهيم العقدية والحدود الكلامية غاية في النفاسة، وهي بعبارة ابن العربي: «على التوسط: ستة وثلاثون اسما»[2]. وكان من الممكن أن يكون كتابا مستقلا في الحدود، على شاكلة الحدود لابن فورك، أو الحدود لابن سابق الصقلي. ومما يميز منهج ابن العربي في هذا الفصل أنه يذكر حد الشيء عند أهل السنة، ثم يذكر حده عند القدرية أو الجهمية أو المعتزلة، وفساد استعماله عند المبتدعة، وهذا أمر غاية في النفاسة والإفادة والمتعة العلمية، والنكت الكلامية السديدة. فرحمة الله ورضوانه على الإمام المتكلم أبي بكر بن العربي.

---

[1] المتوسط (314-315).

[2] المتوسط (445).

ووجب التّنبيه في خاتمة القول: إني-لم أعتمد فيه على مرجع معاصر أو دراسة حديثة، وإنّما باشرت استخراج المنهج من كتاب المتوسط – فهذا جهد المقل، وقد تشرف اسمي وتزين بأن حظيت بشرف الكتابة عن الإمام ابن العربي، والإمام ابن العربي متكلّم نظار يحتاج إلى مزيد البحث والعناية به، ويأتي هذا المؤتمر العلمي المتميّز لكي يسهم في هذا، ويبقى المجال مفتوحا أمام كل راغب في الكشف وخوض تجربة البحث في منهج الإمام ابن العربي. والله وليّ التّوفيق والسّداد.

لائحة المصادر والمراجع:

1. أبكار الأفكار؛ تحقيق: أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية المصرية، الطّبعة: الثّانية / 1424 هـ -2004.
2. الأمد الأقصى لابن العربي؛ تحقيق: عبد الله التوراتي/ أحمد عروبي، الناشر: دار الحديث الكتانية، الطبعة الأولى:1436هـ؛2015م.
3. التّسديد في شرح التمهيد للديباجي، مخطوط محفوظ بالسليمانية تحت رقم:368/1885.
4. المنهج العقدي عند الإمام أبي القاسم عبد الجليل الديباجي، تأليف: رشيد عمور، الدار العالمية للكتاب 2018م.
5. حاشية البيجوري على شرح جوهرة التّوحيد. دار السّلام الطبعة: الأولى 2002م.
6. درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية؛ تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1411 هـ - 1991م.

7. الشّامل في أصول الدين للجويني؛ طبعة: منشأة المعارف سنة:1969م.

8. شرح المواقف للجرجاني؛ تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت دار الجيل:1997م.

9. العواصـم لابن العربي، محب الدين الخطيب - ومحمود مهدي الاستانبولي، الناشـر: دار الجيل بيروت – لبنان، الطبعة: الثانية، 1407هـ - 1987م

10. فضـائح الباطنية للإمام الغزالي ، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الناشـر: مؤسسـة دار الكتب الثقافية - الكويت.

11. لوامع الأنوار البهية، مؤسسة الخافقين الطبعة: الثانية - 1402 هـ - 1982 م.

12. المتوسـط في الاعتقاد، لأبي بكر بن العربي المعافري، دار الحديث الكتانية، تحقيق: عبد الله التوراتي.

13. المواقف للإيجي؛ تحقيق : د. عبد الرحمن عميرة ، الناشـر: دار الجيل – بيروت، الطبعة الأولى، 1997م.

منهج النقد الكلامي عند القاضي أبي بكر ابن العربي

د. يوسف مدراري
باحث في علم الكلام، الرباط

مقدمة:

يعاني التراث الكلامي في الغرب الإسلامي من نقص كمي وكيفي في الدراسات التي تؤرخ لقضاياه وإشكالاته، وهذا النقص مرده لأسباب كثيرة، منها: الموقف السلبي من علم الكلام في العديد من الأوساط الأكاديمية، واعتبار علم الكلام مجرد نافلة من القول لا ينبني عليه عمل. ثم السبب الأهم هو النظر إلى الفكر الكلامي في الغرب الإسلامي على أنه امتداد لعلم الكلام المشرقي، وبالتالي لن يضيف البحث فيه أي جديد. ثم العامل الثالث هو أن الكثير من المدونات الكلامية المغربية لا تزال قابعة في المكتبات العامة والخاصة تنتظر من يحققها.

من الشخصيات التي أسهمت بدور كبير في علم الكلام في الغرب الإسلامي نجد القاضي أبا بكر ابن العربي، الذي مثل جسرا عبر من خلاله الفكر الأشعري وعلم الكلام من المشرق إلى المغرب والأندلس، سواء بفضل التلمذة على أقطاب الفكر الأشعري بالمشرق، أو بفضل المتون الأشعرية التي جلبها من رحلته المشرقية وأدخلها إلى المغرب والأندلس، كما كان راويا لبعض المتون الأشعرية المهمة[1].

ولعل ما كان يطبع شخصية أبي بكر ابن العربي هو النقد؛ فقد عرف عنه في ميدان الفقه ممارسته للنقد ضمن المدرسة المالكية، فلم يكن ابن العربي يتردد في توجيه النقد لأعلام

---

[1] عبد المجيد الصغير، "البعد السياسي في نقد القاضي ابن العربي لتصوف الغزالي"، ضمن: تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب (الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع المدارس، 2000)، 50.

المالكية. هذا النقد سيستصحبه معه ابن العربي في ميدان علم الكلام؛ فلم يتردد في توجيه النقد لأبي الحسن الأشعري (ت.324)، وابن فورك (ت.406/ 1015) والجويني (ت.478/1085) وشيخه الغزالي (ت.505/1111).

وقد عرفت انتقادات ابن العربي امتدادات في فكر كل من ابن رشد (ت.595/ 1198)، وابن تيمية (ت.728/ 1328)، وابن خلدون (ت.732/1332)، والشاطبي (ت. 790/ 1388)، خصوصا نقده للفكر الباطني ونقده للغزالي. ووظف ابن تيمية نقد ابن العربي في تسليطه الضوء على الأبعاد السياسية للفكر الإسماعيلي، ونقده للفلاسفة والمتصوفة يدين به كثيرا إلى ابن العربي، وخصوصا نقد ابن العربي لنظرية الفيض ووحدة الوجود، أما ابن رشد فقد استفاد من نقد ابن العربي لشيخه الغزالي[1].

أولا: أشعرية ابن العربي ونقد الدعوات الرافضة لعلم الكلام

كان ابن العربي كثير الشكوى من حال العلم وأهله في المغرب، وأن البيئة المغربية لا تقبل الاختلاف والعلوم والوافدة: "وكم عندنا من العلوم، وماذا جمعنا من الفوائد، ولم نجد لها في هذه الأقطار محلا، ولا رأينا لها أهلا، فخزناها فيما بيننا وبين ربنا، وادخرناها ذخيرة لموازنة ذنبنا"[2].

ولا يفوت ابن العربي أن يثني على المتكلمين من أهل المشرق وكونهم منصفين، فقد حكى مناظرة بين سُني وقَدَري، انتصر فيها السني فعلّق ابن العربي: "والقوم من الانصاف والعقل من حيث إذا ظهرت الحجة انقادوا إليها، ولو حادوا عنها لسقطوا من الأعين، ولم يكن لهم عند الطلبة قدر، ولو كان في هذه البلاد لخلط في الجواب، وأكثر من قول غير الصواب لغلبة الجهل عليهم وقلة الإنصاف بينهم"[3].

---

[1] عمار الطالبي، آراء أبي بكر ابن العربي، (الجزائر: موفم للنشر، 2013)، 146.

[2] أبو بكر ابن العربي، سراج المريدين في سبيل الدين، تحقيق، عبد الله التوراتي (طنجة: دار الحديث الكتانية، 2017)، ج. 3. ص. 305.

[3] سراج المريدين، ج. 3. ص. 388

ولعل البيئة المغربية لم تكن معتادة على المناظرات التي شهدها ابن العربي في المشرق، ويؤكد هذا الأمر ما ذكره الحميدي (ت.488/ 1095) عن أحد أصحاب ابن أبي زيد القيرواني (ت. 386/ 996):

فقد سأل ابن أبي زيد القيرواني أحد أصحابه العائدين من المشرق: هل حضرت مجالس أهل الكلام؟ فقال: بلى، حضرتها مرتين، ثم تركت مجالسهم ولم أعد إليها. فقال له أبو محمد: ولم؟ فقال: أما أول مجلس حضرته فرأيت مجلسا قد جمع الفرق كلها: المسلمين من أهل السنة والبدعة، والكفار والمجوس والدهرية والزنادقة واليهود والنصارى وسائر أجناس الكفر. فإذا غص المجلس بأهله، قال قائل من الكفار: قد اجتمعتم للمناظرة، فلا يحتج علينا المسلمون بكتابهم وبقول نبيهم، فإنا لا نصدق بذلك ولا نقر به، وإنما نتناظر بحجج العقل وما يحتمله النظر والقياس. فيقولون: تم لك ذلك[1].

كانت لرحلة القاضي ابن العربي المشرقية تأثير كبير على موقف ابن العربي من علم الكلام، فقد تلقى علم الكلام من لدن أساطين الفكر الأشعري؛ فقد درس علم الكلام على بعض علماء القيروان[2]، وفي مصر تلقى علم الكلام والجدل عن العديد من العلماء وتحديدا في الفسطاط، وأخذ الكلام عن أبي الحسن ابن مشرف، ومهدي الوراق، وأبي عبد الله العثماني، والسالمي، والعبدري، ومحمد بن قاسم الكاتب[3]. وقد تتلمذ على تلاميذ الآذري صاحب الباقلاني، مثل أصحاب عبد الجليل الربعي (حيًّا. 1086/478) وأصحاب أبي سليمان بن القديم، وهم من نشر كتب الباقلاني (ت. 403/ 1013) بالمغرب وقاما بتدريس كتابه "التمهيد"[4].

---

1 الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، تحقيق، بشار عواد معروف ومحمد بشار عواد (تونس: دار الغرب الاسلامي، 2008) ص. 161- 162.

2 سعيد أعراب، مع القاضي أبي بكر ابن العربي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987)، 15.

3 مع القاضي أبي بكر ابن العربي، 19.

4 عبد الله التوراتي، "فصول في التصنيف العقدي ومعالمه عند الامام أبي بكر ابن العربي"، مجلة الابانة، العدد 4، سنة 2017، 146.

ومن الشيوخ الذين أخذ عنهم ابن العربي في علم الكلام: أبو الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي (ت.490/1097)، الذي من مؤلفاته "الحجة على تارك المحجة"، هذا الكتاب اعتمد عليه ابن تيمية في "درء تعارض العقل والنقل"[1].

ولعل الأستاذ الذي أثر في ابن العربي تأثيرا كبيرا ولازمه أكثر من خمس سنوات هو أبو بكر الطرطوشي (ت.520/ 1126) الذي درس عليه مسائل الكلام والجدل، ومسائل الخلاف، وتأثر به في قضية الموقف السلبي من الوضع العلمي في بلاد المغرب[2]. ولكن لا يعني هذا أن بلاد الأندلس كانت خلوا من علم الكلام.

وقد كان لكتب ابن فورك رواج بين علماء الأندلس، فكتاب "تأويل مشكل الحديث" رواه ابن خير الاشبيلي (ت.575/ 1180) عن أبي جعفر النحوي، ورواه كذلك عبد الرحمن بن أحمد القيسي المعروف بالجلياني (ت. 554/1159)، ودخل إلى الأندلس تلاميذ ابن فورك منهم عبد الرحيم بن غياث التميمي الحافظ (ت. 471).[3] وكتب الجويني كانت تتداول بين العلماء، ونجد من العلماء من كانت له رواية عن الجويني، فمحمد بن سعيد الميورقي (ت.452-460) رحل إلى مكة ولزم إمام الحرمين وأخذ عنه مصنفاته، وتصدّر لتدريس الفقه والأصول، وله شرح على إرشاد الجويني[4].

كان القاضي أبو بكر ابن العربي ينظر بعين النقد إلى الدعوات التي تحرم علم الكلام أو تعتبره ابتداعا في الدين وقولا على الله بغير علم، معتبرا ذلك غلوا وإسرافا؛ معتبرا أن الاشتغال

---

[1] محمد السليماني، مقدمة تحقيق كتاب: قانون التأويل، تحقيق، محمد السليماني، (جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، 1986)، 166.

[2] مع القاضي أبي بكر ابن العربي، 22.

[3] محمد السليماني، مقدمة تحقيق قانون التأويل، 41

[4] المراكشي، الذيل والتكملة، 6/ 216. الترجمة رقم 625. نقلا عن مقدمة تحقيق قانون التأويل، 41.

بعلم الكلام من أفضل القربات لأنه تحقيق لعلم التوحيد ونضال عن دين الله[1]. وقد أورد ابن العربي أقوال العديد من العلماء الرافضين لعلم الكلام مثل سفيان الثوري (ت. 744/126)، والشافعي (ت.820/204)، والإمام أحمد (ت. 855/240) ، وأن ابن حنبل قد هجر الحارث المحاسبي (ت. 857/243) رغم زهده لأنه حكى مقالات الفرق في كتاب له في الرد على المبتدعة، وقد أورد ابن العربي تلك الأقوال في سياق رفضها وعدم الاتفاق مع قائليها[2]. ويعتبر هذا الموقف جد متقدم من ابن العربي، خصوصا وأن البيئة الأندلسية لم تكن من البيئات المرحبة بعلم الكلام، خصوصا في الفترة المرابطية؛ فهذا الفقيه المالكي ابن عبد البر (ت.1071/463) ينقل قول ابن خُوَيز منداد في المتكلمين: "أهل الأهواء عند مالك وسائر أصحابنا هم أهل الكلام، فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع، أشعريا كان أو غير أشعري، ولا تقبل له شهادة في الإسلام .. ويؤدب في بدعته، فإن تمادى عليها استتيب منها... "[3]. يقول عبد الواحد المراكشي (ت.647/ 1250): "دان أهل ذلك الزمان (المرابطون) بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام، وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام وهجرهم من ظهر عليه شيء منه، وأنه بدعة في الدين، وربما أدى أكثره إلى اختلال في العقائد، في أشباه لهذه الأقوال، حتى استحكم في نفسه بغض علم الكلام وأهله"[4].

---

[1] أبو بكر ابن العربي، المسالك في شرح موطأ مالك، تحقيق: محمد السليماني و عائشة السليماني، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2007) ج.7. ص. 221- 222.

[2] المسالك، ج.7، ص. 223.

[3] الحميدي، جذو ة المقتبس، 101- 102، الضبي، بغية الملتمس، 155-157، نقلا عن مقدمة تحقيق قانون التأويل، 39.

[4] عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي (القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1949)، 172.

لكن هذا لم يمنع من وجود علماء أتقنوا صناعة الكلام ودافعوا عن شرعية علم الكلام وخصوصا النظر الكلامي الأشعري مثل ابن رشد الجد الذي ردّ على كل من يتهم النظار الأشاعرة في دينهم وصدق طويتهم[1].

في هذه الأجواء المعادية لعلم الكلام ينصح ابن العربي طلبة العلم بتعلم أصول الدين بعد تعلم القرآن الكريم، وأقل شيء من أصول الدين تحصيل ما تضمنه كتابه "المتوسط في الاعتقاد"، وأن يقرنه بتعلم علم الجدل؛ فإنه العلم الذي بدأ به النبي صلى الله عليه وسلم مع العرب عشرة أعوام[2]. ويسطر ابن العربي ثلاث شروط لطلب علم الكلام:

أولا: أن يطلبه لله تعالى لا لما سواه.

ثانيا: أن يحسن العبارة فيه ما استطاع.

ثالثا: ألا يتكلم فيه إلا مع أهله[3].

وابن العربي في دفاعه عن شرعية علم الكلام يصف المتكلمين بكونهم "جنود الإسلام"، و"صنف هم المخصوصون بالرد على الملحدين بالأدلة وهم شجعان الإسلام وجنده"[4]، وهو نفس موقف الغزالي الذي اعتبر المتكلمين مثل حرّاس موكب الحجاج. وابن العربي يدافع عن مشروعية علم الكلام من خلال بيان أن الفلاسفة الذين خاضوا في قضايا أصول الدين قد سخروا من هؤلاء الذين ردوا عليهم من خلال آي القرآن وأحاديث الرسول: "فانتدب أبو حامد للرد عليهم بلغتهم، ومكافحتهم بسلاحهم، والنقض عليه بأدلتهم، فأجاد في ما أفاد، وأبدع في ذلك كما

---

[1] مسائل أبي الوليد ابن رشد الجد، تحقيق محمد الحبيب التجكاني، (بيروت: دار الجيل، 1993)، ص. 716-717، 836-838.

[2] قانون التأويل، 644.

[3] المسالك، ج.3. 467.

[4] سراج المريدين، ج. 3. ص. 269.

أراد الله "[1]. وبيّن ابن العربي سبب خوض العديد من علماء الكلام في الكثير من القضايا الفلسفية: "وهو أنهم أرادوا أن يبصروا الملاحدة ويعرفوا المبتدعة أن مجرد العقول التي يدعونها لأنفسهم ويعتقدون أنها معيارهم لا حظ لهم فيها "[2].

وقد اجتهد ابن العربي في الدفاع عن طريقة المتكلمين في إيراد الحجج والعدول عن أدلة النقل إلى أدلة العقول؛ حيث أبان أن المتكلمين لم يكونوا غفلا عن كون القرآن هو مفتاح المعارف، ومعدن الأدلة، وإنما كان دافعهم كون الأدلة في القرآن قد وردت مختصرة مشارا إليها بالبلاغة، فكمل علماء الكلام ذلك الاختصار واستوفوا الإشارة بالبيان، ولعل هذا نفس ما ذهب إليه الباقلاني الذي اعتبر أن الأدلة السمعية يمكن أن يستدل بها كذلك على القضايا العقلية؛ لأنه يعتبر الأدلة السمعية تابعة لأدلة العقول[3]. هذا بالإضافة إلى رغبتهم في معاندة المعتزلة في احتكارهم لأدلة العقول التي يدعونها لأنفسهم[4]، ولعل هذا تأثر بالغزالي في كتابه "القسطاس المستقيم"، الذي استخرج الأدلة والموازين من القرآن على نحو الوزن الذي يوجد عند الفلاسفة[5].

بالنسبة لأشعرية ابن العربي فهي مسألة لا غبار عليها، وإن كان مقلا جدا في التشديد على مذهبيته الأشعرية، فهو يحيل دائما على أقطاب الفكر الأشعري، خصوصا أبي الحسن الأشعري (ت. 324/936)، وابن مجاهد، وابن فورك، والإسفراييني (ت. 418/1028) والباقلاني، والجويني، وقد نصح طلبة العلم بالاقتصار على الكتب الأشعرية دون غيرها، وأن فيها غنية عن غيرها، لأن أصحابها صاغوها بالاستناد إلى العبارات الإسلامية[6].

---

[1] أبو بكر ابن العربي، العواصم من القواصم، تحقيق: عمار الطالبي، (القاهرة: مكتبة دار التراث،) 105-106.

[2] قانون التأويل، 502.

3 -أبو بكر الباقلاني، التمهيد، تحقيق: جوزيف مكارثي اليسوعي، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية،). 13.

[4] قانون التأويل، 501-503.

[5] عمار الطالبي، آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية، 135.

[6] العواصم من القواصم، 80.

وقد كان أبو بكر ابن العربي مقلا جدا في ذكر "الأشعرية"، ولا ينتسب إليها بل ينتسب لأبي الحسن وأهل السنة، وقد ذكر الأشعرية في المسالك مرة واحدة في حكايته للخلاف: "... وهو أيضا قول القاضي أبي بكر وجماعة من الأشعرية"[1]. والغريب ألا يذكرها بالاسم في "المتوسط في الاعتقاد". وكان ابن العربي يصف الأشاعرة بكونهم عصابة الحق[2]، لكن ابن العربي يعبر عن انتمائه المذهبي الأشعري من خلال بيان اتباعه لكلام أبي الحسن الأشعري ويطلق عليه "المشيخة"[3]. في بعض الأحيان يسمي ابن العربي الأشاعرة بالعصابة الشريفة، ويذكر أن ما يميزهم عن باقي الفرق أنهم لا يختلفون في أمور تؤدي إلى التضليل والتكفير، بينما الفرق الأخرى يكفر بعضهم بعضا، ويتبرأ بعضهم من الآخر[4].

ثانيا: مناحي النقد الكلامي عند القاضي ابن العربي

1–نقد ابن العربي لبعض الاختيارات في المدرسة الأشعرية

سبق وأن أشرت في المبحث السابق إلى أن أشعرية ابن العربي لا غبار عليها، ولكن هذا لا يعني أنه كان مقلدا في أصول الدين؛ بل نجد ابن العربي يستدرك على كبار العلماء الأشاعرة، وينتقد في بعض الأحيان المدرسة الأشعرية على الجملة، وأحيانا يعين العالم المنتقد، وعموما فقد نال أبو المعالي الجويني حصة الأسد في تعقباته للمدرسة الأشعرية، ثم بعده الباقلاني، أما مؤسس المذهب أبو الحسن فقد كانت الهيبة تمنع ابن العربي من تعقبه إلا في مواضع معدودة.

---

[1] المسالك، ج. 2. ص. 410.

[2] المسالك، ج. 6، ص, 303.

[3] أبو بكر ابن العربي، المتوسط في الاعتقاد، تحقيق: عبد الله التوراتي، (طنجة: دار الحديث الكتانية، 2015)، 375

[4] المتوسط في الاعتقاد، 235.

كما تعقب ابن العربي الكثير من مقالات المعتزلة، وفي كثير من الحالات كان يسميهم بالقدرية، وفي بعض الحالات يطلق عليهم المعتزلة القدرية، ولم تمنع ابن العربي أشعريته من الاطلاع على أمهات علم الكلام المعتزلي مثل: "المحيط في التكليف" للقاضي عبد الجبار(425/1024) ، و"كتاب التفسير الكبير أو الجامع في العلوم" للرمّاني[1].

ويشدد ابن العربي في العديد من المواضع على أنه غير مقلد في علم الكلام؛ لأنه ناظر من النظار، يدين بالاختيار، ويتصرف بمقتضى الدليل[2]، وكان القاضي أبو بكر يتعمد الخوض في بعض المسائل الكلامية الدقيقة حتى يفند اتهامات البعض من كونه قليل المعرفة في أصول الدين[3].

في نفس الوقت كان ابن العربي ينتقد المتكلمين في كثرة تشعيبهم للقول وجعلهم البديهيات محط تساؤل، مثل السؤال عن حقيقة الإنسان؛ فقد حكى عن أعرابي دخل حلقة المتكلمين ظانا أنها حلقة ذكر، فوجدهم يتكلمون عن حقيقة الإنسان، فأكثروا عليه من المراجعات فظن نفسه بدنة[4].

تعقب ابن العربي للعديد من المواقف في المدرسة الأشعرية نابع من موقفه الرافض للتقليد في علم الكلام، ونقل عن إمام الحرمين في "الشامل في أصول الدين" أن التقليد في أصول الدين لم يقل به إلا الحنابلة، ولم يخالف فيه إلا أهل الظاهر وبعض أهل الحديث؛ حتى ذهب البعض منهم للقول: إن الشروع في موجبات العقول كفر"[5]. وفي مناظرته لأحد الإمامية الذي أخبره أنه سمع أن ابن العربي أشعري، فرد عليه: "إنك إذ سمعت أني أشعري كيف حكمت بأني مقلد له في

---

[1] قانون التأويل، 456.

[2] أبو بكر ابن العربي، العواصم من القواصم، تحقيق: عمار الطالبي، (القاهرة: مكتبة دار التراث،) العواصم، 55,

[3] سراج المريدين، ج. 2. ص. 68-69.

[4] العواصم من القواصم، 27.

5- الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير، عبد القادر العاني ومراجعة، عمر سليمان الأشقر، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،1992)، ج6، ص. 278.

جميع قوله؟ وهل أنا إلا ناظر من النظّار، أدين بالاختيار، وأتصرف في الأصول بمقتضى الدليل"[1]. وهذا لم يكن مجرد ادعاء من طرف ابن العربي، فهو يعد من أكابر علماء العقيدة بالأندلس، والدليل على صحة هذا الحكم، أن كتبه في هذا المجال ظلت نافقة عند العلماء على اختلاف الأجيال والعصور إلى يوم الناس هذا، ثم إنه من الأوائل الذين تكلموا في علم الكلام على الطريقة الأشعرية[2].

عُرف عن ابن العربي مضاء ذهنه ورغبته الجامحة في الاستقلال الفكري؛ حيث قال فيه شيخه أبو حامد: "الشيخ الإمام أبو بكر، قد أحرز من العلم في وقت تردده إلي ما لم يحرزه غيره مع طول الأمد، وذلك لما خص به من مضاء الذهن، وذكاء الحس، واتقاد القريحة، وما يخرج من العراق إلا وهو مستقل بنفسه، حائز قصب السبق بين أقرانه"[3]. وهذا ما نلحظه في الكثير من استدراكاته على أقطاب علم الكلام الأشعري، ولعل الجويني قد نال قسما كبيرا من انتقادات وتعقبات ابن العربي رغم كون ابن العربي بدا متأثرا بالكثير من اختياراته، حتى أنه روى كتابه "العقيدة النظامية" عن شيخه أبي حامد الغزالي. لكن ابن العربي كان يتهيب من تعقب أبي الحسن الأشعري إلا في مواضع معدودة، ولم أجد ابن العربي يترضى على أحد من المتكلمين إلا أبا الحسن الأشعري[4]. وأحيانا كان يحب النسج على منواله: "وبعد، فاعلم أن حكم الإطلاق يوجب أن يقال فيها كلها: إنها صفات ذات، لأنها إلى الذات تضاف، ولكنا ننسج على منوال المشيخة – برّد الله ثراها–..."[5].

عند وقوع الخلاف بين أعلام المدرسة الأشعرية كان ابن العربي في الغالب يرجح ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري، فمثلا في بيان المسموع وحقيقته، رجح قول أبي الحسن بأن: "

---

[1] العواصم من القواصم، 55.

[2] مقدمة قانون التأويل، 19.

[3] رسائل ابي بكر ابن العربي، 203. نقلا عن مقدمة تحقيق الأمد الأقصى، 20.

[4] المتوسط في الاعتقاد، 223.

[5] المتوسط في الاعتقاد، 236.

المسموع ما يقع به العلم من جهة الحاسة التي فيها السمع"[1]. وهو نفس الترجيح في عبارات العلماء الأشاعرة في الإيمان: "أما الإيمان فاختلفت فيه عبارات أصحابنا اختلافا يشهد بتقصير بعض وإصابة بعض، فما أصاب معناه إلا الشيخ أبو الحسن ومن اتبعه، فإنه قال: الإيمان هو التصديق"[2]. ولكنه يختلف مع الأشعري في تعريفه للكلام بكونه ما أوجب لمحله أن يكون متكلما، واتبع تعريف الجويني للكلام[3].

ورغم نصيحته لطلابه بالاقتصار على كتب الأشعرية، إلا أن ابن العربي لم يرتض العديد من مناحي النظر الكلامي عند الأشاعرة، خصوصا طريقة رد كل من الأشعري والجويني على المعتزلة؛ حيث وجدها تعتمد على التناقضات وليس على الدلالات. وهذا مرده في نظري إلى أن منهج علم الكلام غرضه الدفاع وهذا يقتضي الاستعانة بالجدل، والسؤال الجدلي يقتضي بالأولوية استدراج الخصم إلى الوقوع في التناقض، يقول الفارابي(ت. 339/ 950):

السؤال الجدلي: وهو استدعاء المسؤول تسليم قضية يقصد السائل إلى إبطالها أو استعمالها في إبطال أخرى تسلمها قبل. وينقسم إلى سؤال تحيير، وسؤال تقرير؛ فسؤال التحيير يُفرض على المجيب أن يسلم أي النقيضين شاء، وسؤال التقرير يطلب من المجيب أن يسلم أحد جزئي النقيض دون مقابلة[4].

من الطريف في النقد الكلامي لابن العربي هو أنه ينتقد مسلك بعض الأشاعرة الذين حاولوا توظيف البصريات في احتجاجهم لقضية الرؤية، ففي نقاشهم مع المعتزلة في مسألة الرؤية قام بعض الأشاعرة باستدعاء علم البصريات من خلال كتاب المناظر لابن الهيثم من أجل أن

---

[1] المتوسط في الاعتقاد، 218.

[2] المتوسط في الاعتقاد، 456.

[3] آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية، 259.

4 – الفارابي: كتاب الجدل، ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق، رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1986.ص. 46.

يدافع عن إمكانية الرؤية في الآخرة، يقول ابن العربي: وأما المرآة فلا يصح التمثيل بها في هذه القضية، وأنا أعلم بسرهم فيها واعتقادهم في حقيقتها، فإنهم بنوها على أن الادراك فيها إنما يكون بانعكاس الأشعة على زوايا في مرايا، وذلك مكتوب في كتب المناظر، وخاصة المنسوبة لابن الهيثم، وإنما يذكرونها جبها للناس، وتشكيكا لهم، وسكونا إلى أن علماءنا قد احتجوا بها، وعولوا في رؤية الباري عليها، وأنه مرئي في غير جهة، ونحن الآن لا نفتقر إليها، فلا نسلمها ولا نخوض معهم فيها، وأنا أعلمكم أنهم إذا اجتمعوا مع إخوانهم المعتزلة، فتذاكروا أنا نحتج في مسألة رؤية الباري في غير جهة بمسألة المرآة ضحكوا منا وفكهوا بنا وحكموا بالجهالة علينا"[1]، وهذا النقد من ابن العربي لتوظيف البصريات لم يكن نابعا من فراغ؛ فقد درس في علم الهندسة كلا من أقليدس، ونظر في الأسطرلاب[2]، وكان بصدد الدخول في نقاشات دقيقة متعلقة بالبصريات، إلا أنه منعه قلة بضاعة تلاميذه في الهندسة[3]. كما أن ابن العربي يدعو إلى تعلم الحساب، فله خلقت السماوات والأرض، ويدعو الطلبة إلى التمرن عليه[4]. وقد عاصر ابن العربي أحد الأندلسيين الذين برعوا في الفلك وهو مالك ابن وهيب (ت.525/ 1131) الذي كانت له حواش على المجسطي لبطلميوس[5].

وابن العربي لا يتوقف عن توظيف العلوم في النقد الكلامي: " ... وهذا لا يؤمن به القدرية أبدا، لأن الرؤية عندهم إنما اتصال الأشعة من نور البصر إلى المرئي على خطوط مستقيمة أو معوجة، بحسب اختلاف المناظر، وهي بواطل، قد بيناها في غير موضع من كتبنا"[6].

---

1 – العواصم من القواصم، 32- 33.

[2] مع القاضي أبي بكر ابن العربي، 12.

[3] – العواصم من القواصم ، 34

[4] قانون التأويل، 644.

[5] جمال علال البختي، عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، (الرباط: مطبعة أبي رقراق، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2005)، 66.

[6] العواصم من القواصم، 241.

كان ابن العربي يعتمد في الكثير من المواضع في نقده للمعتزلة على الباقلاني، بالإضافة إلى حس تاريخي في نقد مقالات الفرق، حيث يعتبر أن حركة الترجمة التي قام بها البرامكة خصوصا ترجمة كتب الطب والطبيعة والتي قام بها مترجمون يهود أو نصارى، فامتزجت كتب الطب بالمصطلحات الإسلامية[1]. فابن العربي يرجع أن سبب انشار بعض المقالات المخالفة لأهل السنة إلى حركة الترجمة[2]، لذلك كان ابن العربي يلوم بعض الأشاعرة الذين خاضوا في الكثير من قضايا أصول الدين بالاستناد إلى الاصطلاحات الفلسفية[3]. ولم يكتف بذلك بل انتقد ابن العربي تسرب بعض الأفكار الفلسفية المشائية إلى علم الكلام وهي قضية القول بانحصار الأجناس، وأنه لا موجودات أكمل من هذه الموجودات[4]، وذهب عمار طالبي إلى أن المقصود بكلام ابن العربي هو الجويني[5].

من منهج النقد عند ابن العربي أنه كان يتحرى ما أمكنه من البحث عن أصول مقالات الفِرق؛ ففي معرض رده على مقالة التولد التي يقول بها المعتزلة، ذكر ابن العربي أن مصدر هذه القولة هو الجاحظ، الذي –حسب ابن العربي- اقتبسها من الولادة، وهي خروج الشيء من الشيء[6]، كما اعتبر نظرية التولد عند المعتزلة أن أصلها هم الفلاسفة[7].

من الأمور المنهجية التي يوظفها ابن العربي في نقده الكلامي هو التحديد الاصطلاحي؛ فقد كان ابن العربي واعيا بالتمايزات الاصطلاحية، حيث يعمد إلى تحديد مقصود كل فئة بمفاهيمها؛ مثلا في نقاشه للفلاسفة في مفهوم النفس: "وأما النفس:... وهو عندهم عبارة عن

---

[1] العواصم من القواصم، 69-70.

[2] يقارن بما أورده الفيلسوف اليهودي ابن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق: حسين أتاي، ص. 180- 181

[3] العواصم من القواصم، 104

[4] أبو بكر ابن العربي، عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، ج, 12، ص. 75-76.

[5] آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية، 251.

[6] العواصم من القواصم، 82.

[7] العواصم من القواصم، 87.

معنى يشترك فيه الانسان والحيوان والنبات ... وهو عندنا عبارة عن ذات كل شيء موجود وعن الروح الذي تميز به الحيوان عن الموات"[1]. "وأما الجسم: فهو عندهم عبارة عن معان منها الممسوح بالأبعاد الثلاثة ... وهو عندنا عبارة عن كل شيء مؤلف من موجودين فصاعدا لا تأليف فيهما"[2].

كما أن بعض المتكلمين قد نحا منحى آخر متمثلا في إضافة معان جديدة لاصطلاحات الفلاسفة، ويؤكد هذا المنحى من كون المتكلمين يضفون على الكثير من المصطلحات الفلسفية معان ودلالات إضافية ما أورده أبو الحجاج المكلاتي (ت. 626/ 1223):

والنظار لما أدركوا معان لم تدركها العرب واحتاجوا أن يخصوا لها ألفاظا، ولم يجدوا في كلام العرب لفظا لها لأن الجمهور إنما يخضعون الألفاظ لما أدركوه، وما لم يدركوه فلم يضعوا له لفظا، نقلو إلى تلك المعاني لفظة "الوجود". والنظار لم يستعملوا لفظة الوجود فيما أدركوه من المعاني على أنها مشتقة مثلما استعملها العرب، بل على أنها مثال أول.[3]

كما انتقد ابن العربي اعتماد المتكلمين كثيرا على الحدود في إقامة العلم، حتى إنهم ذكروا للعلم عشرين حدا، ويتهم ابن العربي أن المعتزلة هم الذين أنشأوا هذا المنهج، وذلك في نظر ابن العربي لأنهم قصدوا التشكيك والتلبيس على الناس، وذكر أنه من العقل الإعراض عن هذا النوع من الكلام[4]. وهذا في نظري استمرار للنقد الذي وجهه المتكلمون لنظرية الحد الأرسطي وتوظيفها في أصول الدين؛ ومن تجليات نقد المتكلمين للمنطق الأرسطي هو نقدهم لنظرية الحد المنطقية، حيت بُني نقدهم على نقد شرطه عند المناطقة والذي يتطلب تحصيل الماهية بناء على فرض وجود

---

[1] العواصم من القواصم، 130-131.

[2] العواصم من القواصم، 131.

3 – لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول. تحقيق، العلمي حمدان، (فاس: منشوارت كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز) 83.

[4] العواصم من القواصم، 29.

الكليات. فخالف المتكلمون من غير رفض لفكرة الحد، التي أعادوا صياغتها بشرط تمييز المحدود عن غيره.

ونبه ابن العربي إلى كون العديد من الاصطلاحات الأشعرية دافعها الأساس هو إحداث التمايز بين الأشعرية وغيرهم من الفرق: "... وإنما فر علماؤنا من تسمية الأعمال إيمانا لإلحاح المبتدعة عليهم بأن العاصي مخلد في النار، ولو كان العصيان في أعمال الإيمان كفرا لأوجبت التخليد، فأرادوا قطعهم من الأصل بما ليس بأصل، والمسألة صحيحة لنا، مع الأعمال كلها إيمان، كما بيناه في كتاب الأصول"[1].

ونجد هذا الحرص الشديد من لدن المتكلمين الأشاعرة على وضع تمايزات واضحة بين اصطلاحاتهم وبين اصطلاحات الفلاسفة، وذلك لوعيهم بأنه رغم تشابه الاصطلاحات إلا أن المفهوم يختلف؛ فما يقصده المتكلمون ليس هو ما يقصده الفلاسفة، فالجويني في كتاب "الارشاد" يحرص على بيان مقصوده من أربعة مصطلحات فلسفية مفتاحية: العالم، الجواهر، الأعراض، والأجسام، خلافا لاصطلاحات الفلاسفة[2].

2-نقد ابن العربي للفلاسفة:

لم يخرج ابن العربي عن عادة المتكلمين بالرد على الفلاسفة، وذلك بسب خوضهم في العديد من قضايا العقائد؛ فالمتأمل في الكثير من مباحث علم الكلام يجد إلى حد بعيد أن هذا الأخير ما هو إلا ردة فعل على الفلسفة اليونانية التي اقتحمت المجال الإسلامي اقتحاما، بسبب خوضها في قضايا الألوهية والنبوة؛ فكان علم الكلام يقترح نفسه بديلا عن الفلسفة سواء من حيث المضامين أو منهج الاستدلال، وهذا في نظري من بين الأسباب التي أثارت ثائرة المشائيين

---

[1] سراج المريدين، ج. 2. ص. 24-25.

2 – الجويني، الارشاد. 17.

الإسلاميين ضد علم الكلام ومنهجه، حتى إن البعض منهم جعل مشروعه الفكري يقوم على هدم الصرح الاستدلالي للمتكلمين، والتقليل من شأنه.

مثلت مواقف ابن العربي مثل باقي المتكلمين من أهل السنة روحا معارضة للفكر اليوناني، فهو معارض للسفسطائية منكري الحقائق، ومعارض للشكاك واللاأدرية منكري إمكانية المعرفة، ومعارض لأفلاطون منكر الادراك الحسي الذي يعتبره مجرد ظن وتوهم، فابن العربي يعبر عن الروح الإسلامية، فهو يعتمد العقل والحس والخبر مصادر للمعرفة، ولا ينفي الوقائع ولا الغيبيات[1].

كان ابن العربي متهكما في نقده للفلاسفة؛ فقد كان يسمي الفلاسفة بأسماء غير معروفة تحرجا من ذكر أسمائهم؛ فيسمي جالينوس بصاحب الجيم، ويسمي أفلاطون بصاحب الطاء والفاء، ويسمي أرسطو بصاحب السين والراء[2]. وهذا التهكم على الفلاسفة كان شيئا متبادلا بين الطرفين؛ فابن ميمون كان من شديدي التهكم على المتكلمين[3]، كما كان المتكلمون شديدو التهكم على الفلاسفة وأسمائهم الغير مألوفة، يقول ركن الدين الملاحمي الخوارزمي (ت.536/1141):

كما راقتك لفظة الطبيعة برشاقتها، وأعجبك أن تعبر عن الخالق بالمحرك الأول وبالعلة الأولى وبمبدع الكل، وعن الشريعة بالناموس وعن الفلك بالجرم الخامس، وعن الكواكب بالأشخاص العلوية، وعن الجحيم بطرطاروس، فتنتصب في رسك، وتستوي على عرشك [...] فتكيل عليهم هذيانك كيلا، وتسن عليهم لعباتك سنا. وتقول: قال أرسطاطاليس كذا، ومذهب سقراط كذا، ويخالف أفلاطون بقراط في كذا، وهذا قول دياسقوريدس، وهذا رأي فيثاغورس، فقد جوزها زينو في المسألة الفلانية، وما أحسن ما قال

---

[1] آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية، 97.

[2] العواصم من القواصم، 117.

[3] ينظر: دلالة الحائرين، 207.

أولومفيدورس، ولم تنظر أن تكون الكتب التي تنظر فيها مما لها أسام مبتذلة وعلامات مرتجلة، لذلك أردت أن تعبر عن كتاب القياس بأنوليطيقا، وعن البرهان بأفوديقطيقا، وعن الجدل بطوبيقا، وعن كتاب الخطابة بريطوريقي، وعن المعارضة بسوفسطيقا[1].

رغم انتقاد ابن العربي للفلاسفة إلا أنه تأثر ببعض الأفكار الفلسفية، مثل تأثره بالفارابي؛ حيث أورد ابن العربي في قانون التأويل: وإذا نظرنا إليه [أي: النوم] من حيث أنه انقطاع عن عالم التصرف الأدنى مع الآدميين، والإكباب على الدنيا ومعانيها، وأنه إقبال على الملائكة المقربين، وتفريغ القلب لإدراك الحقائق بطريق الأمثال، والاطلاع على ما يكون غدا"[2]، وهذه تحمل آثارا فارابية، فقد صاغ الفارابي نظريته في النبوة على القول بالفيض، مخيلة النبي تتصل بالعقل الفعال الذي يفيض عليها فتدرك أمور الغيب، فالمخيلة أشمل صورا تحاكي بها الصور المخزونة فيها، وتتجلى استطاعتها هذه في الأحلام، ففي الحلم تبتدع المخيلة صورا تناسب الأحوال العضوية والنفسية[3]. فالسؤال الذي طرحه الفلاسفة ومن بينهم الفارابي: كيف يمكن للرسول رغم أنه لم يتلق أي تكوين فلسفي أن يعرف المعقولات والحقائق الأبدية، وكذلك واجب الوجوب. والجواب يكون في هذه الحالة متوقفا على تحليل النفس الإنسانية وملكاتها العقلية والتخيلية، وبعبارة أخرى تتم الإجابة عن السؤال في سياق إشكالية كتاب النفس (De Anima) لأرسطو. ثم يطرح الفلاسفة سؤالا آخر له علاقة بالمنطق: هل يستعمل الرسول في معرفة المعقولات قضايا برهانية أو جدلية

---

1 – ركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي، تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة، تحقيق، حسن أنصاري و ولفريد ماديلونغ ، (طهران: المعهد الإيراني للفلسفة ومعهد الدراسات الإسلامية لجامعة برلين الحرة، 2008)ص. 215 – 217.

2 قانون التأويل، 470

3 الفارابي، آراء المدينة الفاضلة، 68-76، (ط. مصر)، نقلا عن مقدمة قانون التأويل، 265-266.

أو سفسطائية أو خطابية أو شعرية، بالإضافة إلى الاهتمام بملكة الخيال التي كانت عملية مصاحبة لعملية إدراك المعقولات[1].

يدعو ابن العربي إلى الرد على الفلاسفة بلغتهم وبمفاهيمهم، ويعيب على المتكلمين كونهم لم يفهموا مقاصدهم، فهزؤوا منهم واتهموهم بالجهل، إلا أن الغزالي رد عليهم بلغتهم وأفسد قولهم بلغتهم[2]، وانتقد الفلاسفة المتكلمين لأنهم يستعملون مفاهيم لا يفهمها الفلاسفة، حتى إن البعض منهم كان يرفض مناظرة المتكلمين لهذا السبب[3].

في نقد ابن العربي للفلاسفة والمعتزلة يذهب إلى القول: إنهم يعمدون إلى ترهيب العامة بكلام غريب، وتأخذهم بظواهر الألفاظ، وتدس مذاهبها في عقائدها، وتتعلق بالمتشابه والأحاديث المشكلة[4].

يعتبر ابن العربي أن إدخال بعض المفاهيم الفلسفية في علم الكلام مثل الجواهر والأعراض والحامل رغم تحقيقه لمبدأ التوحيد إلا أنه خروج عن سيرة السلف، ولا يصلح إلا للغلبة في الجدل، وفي الأدلة القرآنية غنى عن ذلك الصنف من الأدلة[5]. وهذا الأمر كان يجيد اكتشافه في العديد من الحقول المعرفية مثل علم الكلام والنحو: "والعقل هو العلم بعينه لغة، وقد غلط فيه سيبويه من النحوية، والقاضي أبو بكر من المتكلمين، فأما سيبويه فلا لعا لعثرته. وأما القاضي فقد وهم في أن ساعدهم وجعل العقل وضعا اصطلاحيا في غير الموضع العربي، وليس يحتاج إلى ذلك في تعلم الخبر ولا في تعلم النظر، وقد جادلنا الدهر كله ورأينا المجادلين وما احتجنا إلى شيء من

---

[1] دمتري غوتاس، "دراسة الفلسفة العربية في القرن العشرين"، ترجمة، يوسف مدراري، مجلة التفاهم، عدد 47، 441.

[2] العواصم من القواصم، 78.

[3] جمال الدين القفطي، تاريخ الحكماء، تحقيق، يوليوس ليبيرت (ليبتزج: أكاديمية العلوم في برلين، 1903). 40.

[4] العواصم من القواصم، 81.

[5] سراج المريدين، ج.1. ص.65.

ذلك. وأما سيبويه فإنه اقتفى مع الخليل آثار الفلاسفة في اصطلاحهم. وهذا الاصطلاح وإن كان القاضي قد احتاج إليه بزعمه في الجدال، فسيبويه لا يحتاج إليه في اللغة، فإن العربية لا تنبني على اصطلاح الفلاسفة، ولا يجد سيبويه ولا الخليل في العربية أبدا فرقا بين عرفت زيدا قائما ....."[1].

لم يقبل ابن العربي السطوة المعرفية للفلاسفة واحتكارهم للحقيقة من خلال ادعاء امتلاك البرهان الذي يعتبرونه طريقا إلى اليقين، مما دفعه إلى اجتراح سبل معرفية جديدة، وطرح بدائل منهجية جديدة عنها. وبيّن أبو بكر أن ما يدعيه الفلاسفة من احتكار البرهان هو مجرد كلام، ويقعون في الخطابة والشعر والأمثال ويخرجون عن دائرة البرهان[2]، ويبدو ابن العربي متأثرا بالغزالي في رده على الفلاسفة[3]، والدليل على أن النظار المسلمين كانوا أبعد ما يكون في اصطلاحاتهم عن السجل المشائي في تصنيفهم للأدلة هو أنهم كانوا لا يفرقون بين البيان والحجة والسلطان والبرهان، فكانوا يعتبرونها كلها تدل على مدلول واحد، إلا إذا استثنينا تمييز اللغويين بين تلك التصنيفات. يقول الباقلاني: «اعلموا رحمكم الله أن الدليل والدلالة والمستدل به أمر واحد، وهو البيان والحجة والسلطان والبرهان، كل هذه الأسماء مترادفة على الدلالة نفسها»[4].

ثالثا: اللغة وقواعد المناظرة عمدة النقد الكلامي عند ابن العربي

1- توجيه النظر في السمعيات:

تنبه النظار الأشاعرة إلى خطورة الاستدلال بالأدلة السمعية في أصول الدين دون ضوابط علمية، لذلك عملوا على تفادي هذا الخطر عن طريق مؤلفات تُعنى بتأويل آيات وأحاديث

---

[1] سراج المريدين، ج. 2. ص. 11.

[2] آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية، 173.

[3] آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية، 181.

[4]- الباقلاني، التقريب والارشاد الصغير، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993)، 1993، ج. 1. ص. 207.

الصفات الموهمة للتشبيه، وأهمها كتاب "مشكل الحديث"، أو "تأويل الأخبار المتشابهة" لابن فورك[1]، وكتاب أبي الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري المسمى "كتاب تأويل الأحاديث المشكلات الواردة في الصفات"[2]، وكتاب "الأسماء والصفات" للبيهقي، وهذه الكتب موجهة بالأساس ليس للمعتزلة؛ فالأحاديث التي يدور حولها النقاش ليس لها عند المعتزلة أي اعتبار، بل موجهة بالأساس إلى أولئك الذين يفهمون أحاديث الصفات فهما حرفيا، ويعتقدون أن لله قدمين، ويدين، وينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا... وهذه النزعات التشبيهية سادت بين أوساط الكثير من الحنابلة؛ حيث لاحظ ابن العربي خلال مستقره بالشام انتشار العديد من الدعوات التشبيهية بين الحنابلة بالشام، وذكر العديد من أقوالهم وأهم أقطابهم: أبو الفرج الحنبلي بدمشق، وابن الرميلي المحدث ببيت المقدس، والقطرواني بنابلس، والفاخوري بمصر، ثم لحق ابن العربي ببغداد أبا يعلى الفراء[3].

يقر ابن العربي أن معرفة الله لا يستدل عليها بالسمع، وهذا رد منه على الجويني الذي ذهب إلى أن الدليل على كونه سميعا بصيرا هو الإجماع. ويبين ابن العربي أن الاستدلال على ذات الله وصفاته من مخلوقاته بوجوه الأدلة التي رتبها العلماء وحصروها في أربعة أشياء: "العلة والمعلول، والحقيقة والمحقق، والشرط والمشروط، والدليل والمدلول"[4]، وقد توسع في هذا الموضوع في كتاب المتوسط.

وقول ابن العربي بأولوية العقل على السمع في أصول الدين هو استمرار لما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري؛ الذي جعل العقل مقدما على السمع في العقيدة لأجل أن السمع ظاهر

---

[1] . ابن فورك، مشكل الحديث أو تأويل الأخبار المتشابهة (دمشق: المعهد الفرنسي بدمشق، 2004)، وله طبعات أخرى أهمها الطبعة الأولى بالهند ثم طبعة الفاتيكان ثم طبعة المعهد الفرنسي بدمشق.

2 - ابن عساكر الدمشقي، تبيين كذب المفتري لما نسب للإمام لأشعري، عني بنشره الدمشقي، (دمشق: 1347هـ)، ص. 195.

[3] العواصم من القواصم، 110.

[4] قانون التأويل، 592-593.

وباطن، وفيه محكم ومتشابه، وخاص وعام، وصور تحتمل الخصوص والعموم، وناسخ ومنسوخ، وحقيقة ومجاز، والعقل لا يجوز عليه شيء من ذلك، وليس من ورائه ما يقضي عليه ويوضح عن حقيقته[1].

يسطر ابن العربي قاعدة مهمة في النصوص الموهمة للتشبيه: "خذوا معنى اللفظة عربية، واعرضوه على أدلة العقول إن كان توحيدا، فما جاز ظاهره عليه نفذ، وما امتنع عدل به عنه إلى أقرب وجوهه إليه، وهاهنا تفاوت الخلق، واعرضوا المعنى على آية أخرى، فإن لم تكن معلومة عنده عرض على حديث النبي عليه السلام"[2],

ويؤكد أنه لا يمكن أن يأتي في الشرع ما يضاد العقل، فإن الذي يشهد بصحة الشرع ويزكيه هو العقل[3]، ولعل ما أقره ابن العربي فيه متابعة للجويني الذي نبه إلى قاعدة تأويلية ينبغي استحضارها عند التأويل، وهي أن من تعلق بالظاهر فيجب أن يكون ذلك الظاهر من مقصود المتكلم بناء على وضع اللسان، ومن جهة العرف والتأويل. مثل أن يقول رجل: رأيت أسدا، فقد يعني الحيوان المعروف، وقد يعني رجلا مقداما، فهذا سائغ لا يرفضه أحد، فلو قال مثلا: رأيت أسدا وهو يعني رجلا ذميما لم يقبل منه ذلك، لأن أصحاب اللغة لا يقبلونه مسلكا تأويليا[4]، "فليس المعتبر فيما يقبل ويرد أقيسة وتشبيهات وتلفيق عبارات، ولكن إنما يساغ في التأويلات ما يسوغه الفصحاء"[5].

واستمرارا لما سطره أبو الحسن الأشعري من ضرورة التحري قبل نقل مقالات الفرق[6]، فإن ابن العربي دعا إلى نقد المرويات التاريخية المتعلقة بالفرق، فقد تنبه إلى أن مقتل غيلان

---

1 - المجرد، ص. 319- 320.

2 عارضة الأحوذي، ج, 11. ص. 49.

3 قانون التأويل، 646-647.

4 - البرهان، ج. 1 .ص. 521- 522.

5 - البرهان، ج. 1 .ص. 524.

6 الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق، هلموت ريتر، ص. 1.

الدمشقي لم يكن بسبب بدعته، ولكن مقتله تم على يد هشام بن عبد الملك لأنه خرج مع زيد بن علي بن الحسين[1]. في هذا الاطار قام ابن العربي بعذر الأوائل الذين خاضوا في القدر وعذر كذلك الذين ردوا عليهم: "ومما ينبغي -معشر الإخوان- أن تعلموه أن كل حديث في النهي عن الخوض في القدر لا أصل له، وإنما أحدث النهي عنه أقوام مثل من أحدث القول فيه، كأنهم قصدوا حماية الشريعة بما ليس منها"[2]. ومن الأمور التي غالى فيها الكثير من مؤرخي الفرق والملل والنحل هو توسعهم في إطلاق الأحكام على المخالفين مثل الزندقة والكفر والفسق، لذلك نجد ابن العربي يدعو إل الحذر في إطلاق مثل تلك الأسماء على من وحّد الله تعالى وأقر بالصانع: "وإنما يقع اسم الزنديق على المعطل الذي لا يقر بالصانع، ويزعم أن الناس يتكونون من غير خالق لهم، ولا مبدئ لهم ولا معيد"[3].

لعل الباقلاني أول من قال بعدم صلاحية أخبار الآحاد للاستدلال بها في أصول الدين، وتبعه أبو المعالي الجويني، والغزالي، والفخر الرازي، والآمدي[4]. ويرى ابن العربي أنه من الممكن الاستدلال بأخبار الآحاد في العقيدة: "والذي عندي أنه لا يوصف إلا بما وصف به نفسه في كتابه، أو على لسان نبيه، أو أجمعت الأمة عليه، ويكفي في ذلك ما يرد به خبر الواحد، وإن لم يوجب العلم، لمعنى بديع: وهو أن خبر الواحد يأتي بما يجوّزه العقل، ويبقى إطلاق القول به وصحة العقد فيه، وذلك من باب العمل، فيكفي ورود خبر الواحد فيه"[5]. وفي هذا خروج عن الخط العام الذي طبع المدرسة الأشعرية من رفض الاستدلال بأخبار الآحاد في أصول الدين. هذا القول الذي سيلقى صدا طيبا عند ابن تيمية الذي اعتبر خبر الواحد قد يفيد العلم إذا احتفت به قرائن؛

---

[1] المسالك، ج.7، ص 233.

[2] العواصم من القواصم ، 140.

[3] المسالك، ج.3. ص. 404

4 – ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ت. عدنان زرزور (الكويت: دار القرآن الكريم، 1971) ، ص. 67- 68.

[5] المتوسط في الاعتقاد، 240.

ولهذا يعتبر ابن تيمية أن أكثر متون الصحيحين مما يعلم علماء الحديث علما قطعيا أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله، تارة لتواتره، وتارة لتلقي الأمة له بالقبول، وينسب ابن تيمية هذا القول لأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، وهو قول أكثر أصحاب الأشعري كالاسفراييني وابن فورك[1].

ومن معالم الاستقلال المنهجي عند ابن العربي كونه كان يقول بالاجتهاد في إطلاق أسماء الله وإن لم يرد بها التوقيف، "ما كان من الأسماء يقتضي التعالي والتقديس ولم يرد به خبر، فأكثرهم على أنه لا يجوز أن يسمى به، ومنهم من قال: يجوز، وهو الصحيح عندي"[2].

من القواعد المهمة التي يقررها ابن العربي في أخبار الصفات:

الأحاديث الصحيحة في هذا الباب على ثلاث مراتب، المرتبة الأولى: ما ورد من الألفاظ محض، ليس للآفات والنقائص فيه حظ، فهذا يجب اعتقاده. الثانية: ما ورد وهو نقص محض، فهذا ليس لله فيه نصيب، فلا يضاف إليه [...] الثالثة: ما يكون كمالا، ولكنه يوهم تشبيها، كالوحدانية، والعلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، والسمع، والبصر... فلا كلام فيه ولا توقف. وأما الذي ورد بالآفات المحضة والنقائص كقوله: ﴿من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا﴾، وقوله: «جعت فلم تطعمني، وعطشت»، فقد علم المحفوظون والملفوظون والعالم والجاهل أن ذلك كناية، وأنه واسطة عمن تتعلق به هذه النقائص، ولكنه أضافها إلى نفسه الكريمة المقدسة تكرمة لوليه، وتشريفا واستلطافا للقلوب وتليينا.. [3]

---

1 – مجموع الفتاوي ، جمع وترتيب: عبد الرحمن قاسم، (الرياض: مطابع الرياض، 1381هـ) ج. 18, ص. 40.

[2] أبو بكر ابن العربي، الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى، 157. مقدمة تحقيق الأمد الأقصى، 57-58,

[3] العواصم، 228,

ومن القواعد التي يسطرها ابن العربي في أصول الدين: أن كل ظاهر مشكل في الشرع لا يجوز أن يَرِد بما يرده العقل، لأن العقل بمثابة المزَكّي للشرع والمعدّل له، فكيف يصح أن يجرح الشاهد مزكّيه ويطعن فيه[1].

ومن الأمور المنهجية التي يسطرها ابن العربي في مبحث الصفات: أن ما يقرره النحاة لا ينبني عليه شيء في هذا المبحث، وأن ما سطره النحاة من العبارات لا ينبني عليه حكم في باب أسماء الله وصفاته؛ فمثلا: بالنسبة للنحاة لا فرق عندهم بين عقلت وعرفت وعلمت، ولكن الله وصف نفسه بالعلم، ولم يصف نفسه بالعقل أو المعرفة، لكنهم مشكورون على ما رتبوا غير مأموم بهم فيما قدموا من المعاني وصوروا[2].

من القواعد التي يقررها ابن العربي في التعامل مع الأخبار المتعلقة بالفتنة، ضرورة التثبت والحذر مما ينقله المفسرون والأدباء والمؤرخون، لقلة بضاعتهم في الدين، أو أنهم أصحاب أهواء، وإنما العمدة في هذا الباب المحدثون، ويستثني من المؤرخين ابن جرير الطبري: "إنما ذكرت لكم هذا لتحترزوا من الخلق، وخاصة المفسرين والمؤرخين وأهل الآداب، فإنهم أهل جهالة بحرمات الدين، أو على بدعة مصرين، فلا تبالوا بما رووا، ولا تقبلوا رواية إلا عن أيمة الحديث، ولا تسمعوا لمؤرخ كلاما إلا الطبري، وغير ذلك هو الموت الأحمر، والداء الأكبر."[3].

2- المناظرة والجدل:

القارئ للكتب الكلامية لابن العربي يجد كثافة في استعمال قواعد الجدل والمناظرة، وقد تمرس ابن العربي بالجدل خلال رحلته المشرقية، ولا يخفى أن البيئة الأندلسية بدورها قد عرفت رواجا لكتب المنطق والمناظرة. وما جعل القاضي أبا بكر ابن العربي متمرسا بالجدل هو كونه أقام بالشام ثلاث سنوات، وخصوصا القدس التي كانت ملتقى الأديان والثقافات المختلفة، ودخل في

---

[1] المتوسط في الاعتقاد، 139

[2] العواصم من القواصم، 161.

[3] العواصم من القواصم، 353.

العديد من المناظرات مع الباطنية والمشبهة والإمامية. وقد كان ابن العربي مناظرا لليهود، حيث ذكر مناظرته ليهود السامرة، ومفاوضته لأحبارهم، بالإضافة إلى معرفة دقيقة بفرق اليهود، حيث يقول عن يهود السامرة: "وهم في اليهود كالمشبهة والحشوية في الإسلام"[1].

وبما أن ابن العربي كان مطلعا على كتب الجويني، لا ننس أنه روى النظامية عن الغزالي، فلعله اطلع على كتابه "الكافية في الجدل"، واطلع في نفس الوقت على كتاب الغزالي "المنتخل في الجدل".

كتب ابن العربي حافلة بالنكات المنطقية والقواعد الجدلية، وقد كان حريصا على استخراج القواعد الجدلية من القرآن الكريم؛ ففي سراج المريدين يذكر: "ومثلها في الدليل قوله تعالى: ﴿بل فعله كبيرهم هذا﴾، فغير المنكر بالحق، واستدل عليه بالدليل الحق، وهو دليل الخلف الذي ينفع في قلوب المبتدئين أعظم مما ينفع الدليل المطرد، فإنك تُري الجاهل في الجدال أنك معه، حتى تنتهي به إلى موضع لا يمكنه الاطراد إليه، فتدعوه الضرورة إلى أن يرجع معك إلى هدم ما بنى وحل ما عقد، فتبلع المراد في لطف بحكمة اللطيف وحكمه"[2].

ويعتبر ابن العربي أن المجادلة التي تكون بالتي هي أحسن لا بد وأن تتوفر فيها خمسة شروط: "أن يكون للخصم منك تمكن، وفي خطابك لين، وقبول للحق، واعتقاد النصرة بإقامة الحجة، وترك الميل إلى شيء بالشهوة..."[3]، وهو نفس ما سطره أبو الحسن الأشعري الذي دعا إلى ألا يمنع المناظر الأنفة أن يسلّم بكلام خصمه إن كان صحيحا؛ لأن الأنفة من قبول الحق إذا ورد جهل وباطل[4]. ولكن يلاحظ كذلك أن نقد ابن العربي للمعتزلة لم يلتزم بما قرره من آداب ولين، فقد كان نقده شديدا في العبارة؛ حيث وصفهم بالحثالة، وأنهم يضمرون الالحاد.

---

[1] سراج المريدين، ج. 4. ص. 320.

[2] سراج المريدين، ج.2,ص. 371.

[3] عارضة الأحوذي، ج,12. ص. 134.

4- المجرد. 318.

من القواعد الجدلية التي يسطرها ابن العربي في نقاشه مع المعتزلة: "والذي يتخذونه دستورا معهم نكتة أبينها لكم، وهي أنهم متى ذكروا مثالا من مبادئ نظرهم فقابلهم بمثال من أوائل نظرك، ومتى ذكروها من الثواني فاذكرها كذلك من ثوانيك، ومتى ذكروا غاية أو طويلا كان ذلك جوابهم وأراحوك من النظر"[1].

من المناحي المنهجية في النقد الكلامي لابن العربي هو استدعاؤه للمنطق؛ ففي رده على إمام الحرمين الجويني في قوله: "والدليل على أنها منحصرة [الألوان] أنها لو كانت غير منحصرة لتعلق العلم منها بآحاد لا تتناهى على التفصيل، وذلك محال"، فرد عليه ابن العربي بالقول: "هذا كلام محذوف، لأن قوله: لو كانت منحصرة، مقدمة واحدة لا تنتج شيئا باتفاق من العقلاء، فلا يصح أن يرتب عليها قوله: لتعلق العلم منها بآحاد لا تتناهى على التفصيل"[2]، ثم توظيفه لبرهان الخلف[3]. ثم الرد إلى المحال والتناقض، أو الجمع بين متناقضين[4].

يحرص ابن العربي في نقده الكلامي على أن يأخذ الخصم من كلامه ومبادئه التي يسلمها؛ وهذا حجاج من نوع ***argimentum ad hominem*** هو "محاجة الإنسان بكلامه، فمن فمك أدينك، تقال بحق الخصم الذي تقارعه، سواء أكانت هذه الحجة قائمة على خطأ، أم كانت مبنية على تردد الخصم وتراجعه، أم كانت تتناول هذا التفصيل أو ذاك"[5]. ومن تطبيقاتها مناقشة المخالف في الألفاظ التي يستعملها قبل أن يبني عليها المعاني: "أني أعظكم بواحدة تكشف خفاء المسألة، وتهتك سترها، وترفع حجابها، وهي أن تناقشوهم في الألفاظ، حتى لا

---

[1] العواصم، 185.

[2] العواصم، 102.

[3] العواصم، 102.

[4] العواصم، 103

[5] أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة، خليل أحمد خليل، (بيروت باريس: منشورات عويدات،) ج، 1. ص. 31.

يتمكنوا من أن يخرجوا عنها إلى المعاني"[1]. وتطبيقاته كذلك رده على جالينوس في قوله: إن الشمس لا يدركها الذبول، لأن الذبول حسب جالينوس يكون بنضب المادة، ومادة الشمس لم تنضب، وعلى مذهب ابن العربي أن العدم يكون عن قطع الأعراض[2].

ثم يسلك ابن العربي مسلكا جدليا في رد بعض الأقوال؛ حيث يبدأ بالرد على المخالف بمطالبته أن يطرد أصوله في جميع الجزئيات[3]. من الأمور المنهجية التي يعمد إليها ابن العربي في نقده الكلامي ومناظراته أنه دائم يجر مناظره إلى بسط قوله العام: "إن البسيط لا يتحقق إلا في القول"[4].

من قواعد المناظرة التي يسطرها ابن العربي في المناظرة الكلامية هو الطلب من الداعي أن يستدل على كلامه، وألا تبادره بالاستدلال على مذهبك: "ألا تستدلوا عليهم، الثانية: وأن تطالبوهم بالدليل، فإن المبتدع إذا استدللت عليه شغب عليك، وإذا دعوته إلى الاستدلال لم يجد إليه سبيلا، فإن الله لم يجعل على الباذل دليلا"[5].

وقد سلك ابن العربي طريقة متميزة في الجدل، وهي مقابلة المقالة الفاسدة بالمقالة الفاسدة، وقد طبق هذا المنهج في كتابه العواصم في الرد على المعتزلة وعلى الفلاسفة[6]. وطريقة ابن العربي في المناظرة أنه يفيء المناظر والمحاور إلى نوعين: موافق ومخالف؛ أما الموافق فغالبا ما يبحث معه في أمرين: إما في اعتراضه على الدليل بعد تسليمه المدلول، وإما اعتراضه على الدليل والمدلول معا. وأما استدلاله على المخالف: فغالبا ما يكون على المدلول والدليل معا[7].

---

[1] العواصم، 260.

[2] العواصم، 91.

[3] العواصم، 90.

[4] العواصم، 107.

[5] العواصم، 251.

[6] عمار الطالبي، 157- 158.

[7] مقدمة تحقيق الأمد الأقصى، 46

رغم توظيف ابن العربي لتقنيات الجدل والمناظرة فإنه كان ينظر إليها بعين النقد والاعتبار؛ فقد اعتبر توظيف المفاهيم الفلسفية والمنطقية في علم الكلام مثل العرض والجوهر والحامل والمحمول وتركيب تلك المفاهيم في البرهنة على التوحيد، أن ذلك خروج عن سيرة السلف، ويصلح لتحقيق الغلبة والانتصار في الجدل، ويعتبر أن في أدلة القرآن كفاية لمن أراد الاكتفاء[1].

ولا يفوت النظار التنبيه على القيمة الأخلاقية للمناظرة، حيث يقررون أن الجدل الذي يكون الهدف منه هو إظهار الغلبة على الخصم أنه مدعاة إلى الغش والخداع والمغالطة، وكل ذلك محرم شرعا[2]. لكن الأشعري يذكر هدفين وغايتين للجدل، وذلك بناء على الدلالة اللغوية للجذر "جدل"، الغاية الأولى هي أن المجادل هدفه هو تصويب رأيه وتنقيح مذهبه (إحكام طريقته)، ثم جعل من يتجادل معه يغير موقفه. ثم الغاية الثانية للمجادل هي الغلبة؛ لأن المجادل هو كالمصارع لصاحبه، يسعى إلى إظهار ضُعف وجهة نظر صاحبه وبيان جدارة وجهة نظره بأن يُقتنع بها[3].

ويسطر ابن العربي قاعدة مهمة في مراحل المجادلة، ففي معرض نقاشه للمعتزلة الذين يقولون بالتولد:

الأولى: مباحثتهم في مطالبتهم بتحقيق مرادهم من عبارتهم الفاسدة.

والثانية: مضايقتهم في مناقضتهم وما يؤدي إليه ذلك من فساد مقالتهم.

والثالثة: تمهيد القاعدة التي إليها المفزع في هذه المشكلات[4].

من الأمور التي يحرص ابن العربي على التدقيق فيها هي استعمال الشاهد على الغائب؛ حيث إن ابن العربي لا يرغب في إطلاق استخدامه بدون قيد: "قلنا: لا اعتبار بين الشاهد

---

1 سراج المريدين،

2 – نجم الدين الطوفي، علم الجذل في علم الجدل، تحقيق، فولفهارت هاينريشس، (فايسبادن: دار النشر فرانز ستاينر، 1987) ، ص. 5.

3 – ابن فورك، مجرد مقالات الإمام الأشعري، تحقيق، دانييل جيماري (بيروت: دار المشرق، 1987) ، ص. 294.

4 المتوسط في الاعتقاد، 278.

والغائب إلا بالطرق التي قررنا من قبل، ولو طردنا اعتبار الغائب بالشاهد في كل وجه لأدى ذلك إلى الكفر والتعطيل وإثبات الجارحة والزوجة والولد"[1]. وقد أنكر ابن العربي قياس الغائب على الشاهد في مجال الغيبيات، فعند ابن العربي لا يجوز قياس الخالق بالمخلوق، ولا أفعال الله على أفعال العباد، وفي الحقيقة الكل أفعال الله، أما ما عدا ذلك فالقياس جائز[2].

3- التوجيه اللغوي:

يسطر ابن العربي قاعدة مؤطرة في علاقة مبحث الصفات باللغة، وهي أن المعاني تؤخذ من النصوص على أساس أصل الوضع اللغوي العربي، وأنه لا يجوز الانتقال من صريح الوضع اللغوي إلى غيره وتحويله إلى معاني أخرى، وهذا مدخل ابن العربي في الرد على المتصوفة من أرباب الإشارات، وعلى الباطنية، ونفس المنهج يوظفه ابن العربي في الرد على بعض المواقف الأشعرية[3].

كان ابن العربي معتمدا بشكل كبير على التوجيه اللغوي وعلى أساسه يقوم بالترجيح، ومن أمثلة ذلك إثباته للطف، بناء على تفسير اللغويين للطف[4]. فلم يرتض ابن العربي إلا منهج الإسفراييني والغزالي في معالجتهم قضية الصفات الخبرية، لكنه يعتب على الغزالي أنه أخطأ في بعض أسماء الله لضعفه في اللغة وعدم تمكنه من صناعتها، رغم شهادة ابن العربي له بالفصاحة، إلا أنه في نظر ابن العربي لم يكن متضلعا من اللغة العربية[5].

يبني ابن العربي الكثير من القضايا الكلامية على اللغة وعلى منحى العرب في القول: "اعلم أن الشريعة عربية العبارة، فما بنت حكما على تسمية، ولا بينت عن معنى بلفظ إلا على

---

[1] المتوسط في الاعتقاد، 224.

[2] آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية، 154.

[3] آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية، 147.

[4] المتوسط في الاعتقاد، 303.

[5] آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية، 261.

الوجه الذي استعملته العرب، إما في وضعها، وإما بطريقها، وإما استحدثت الشريعة تسمية لاسم، إن كان ذلك جائزا فيها"[1].

ويقول ابن العربي في نفس المعنى: "وهذه الألفاظ [الفسق، الكفر...] بهذه المعاني في اللغة تجري مجراها في الشريعة عليها، وما كان من عبارة لعلمائنا أو معنى فإلى هذه المعاني في آحادها ترجع"[2].

ويعتمد ابن العربي بشكل كبير على اللغة في توجيه الخلاف؛ ففي تفسير الاستواء رجع إلى معانيه في اللغة، وبيّن أن معانيه في اللغة لا تليق بالله، لذلك وجب تأويلها[3].

وقد كان ابن العربي موفقا في بيان أسباب الكثير من المواقف الكلامية الأشعرية بناء على التحليل اللغوي، مثل سبب تسميتهم للإيمان بالتصديق: "والمجاز تسميته [أي: الإيمان] تصديقا، وإنما فر علماؤنا من تسمية الأعمال إيمانا لإلحاح المبتدعة عليهم بأن العاصي مخلد في النار، ولو كان العصيان في أعمال الإيمان كفرا لأوجبت التخليد، فأرادوا قطعه من الأصل بما ليس بأصل"[4].

ومن المواضع التي يوجه فيها ابن العربي نقدا لأبي الحسن الأشعري والباقلاني والجويني هو باب الإيمان، ويذكر ابن العربي أن الأشعري قد غفل عنه، وتابعه الباقلاني والجويني، ويلوم أبو بكر ابن العربي الأشعري أنه قال في الإيمان: إنه التصديق، ونسب ذلك إلى اللغة نسبة قوية، لم ير غيرها، ولا قال بسواها، مستشهدا بآيات وأخبار، واعتبر ذلك ليس بتحقيق، معتمدا في ذلك التوجيه اللغوي[5].

---

[1] المتوسط في الاعتقاد، 445.

[2] المتوسط في الاعتقاد، 456.

[3] المسالك، ج.3. 450.- 452

[4] سراج المريدين، ج.1. ص. 24-25.

[5] عارضة الأحوذي، ج. 10. ص. 69-70.

كما أن ابن العربي يوظف التوجيه اللغوي في الرد على المعتزلة؛ ففي استدلال المعتزلة بأن قول الله: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾، وأن قوله: "إذا" و"أن" نقول: للاستقبال، وذلك يقتضي حدوث الإرادة والقول جميعا، ويبين ابن العربي أن "إذا" قد تكون للحال.... ويسترسل ابن العربي في سرد الوجوه اللغوية[1].

ومثله كذلك مدار الخلاف بين القلانسي والأشعري؛ فقد منع القلانسي أن يكون كلام الله في الأزل أمرا للمأمورين وإن كانوا معدومين. أما الأشعري فذهب إلى أن المعدوم الذي وقع في العلم وجوده واستجمع شروط التكليف فيه مأمور؛ حيث رجح ابن العربي قول الأشعري بناء على اللغة[2].

يعتمد القاضي أبو بكر ابن العربي في العديد من اختياراته وترجيحاته على اللغة، فقد اختلف الأشاعرة في كون الاختيار من قبيل الإرادة؛ فقد ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن اختار هو من قبيل أراد، وجعل الاختيار راجعا إلى الإرادة، وهو ما يؤكده ابن العربي؛ فقد جعل الاختيار من قبيل الإرادة، ومستنده فيه اللغة، فلا فرق بين قولهم: اختار، وأراد[3].

من الأمور الطريفة عند ابن العربي هو أنه يعتمد في توجيه بعض الأقوال على ما سطره رجال التصوف؛ فبعد أن سرد معنى النزول في اللغة، يقرر ما يلي : «وهذه الوجوه من القرآن واللغة على أن الباري تعالى لا يجوز عليه النقل، ولا الحركة، وأن نزوله بخلاف مخلوقاته، إنما نزوله رحمة وإحسان، أو يكون كما قال بعض العلماء الصوفية: إن نزوله من ثلث الليل إنما هو نزول من حال الغضب إلى حال الرحمة، وإلا إذا أضفت النزول إلى السكينة لم يكن، وإذا أضفته إلى

---

[1] المتوسط في الاعتقاد، 216.

[2] المتوسط في الاعتقاد، 221.

[3] المتوسط في الاعتقاد، 205

الكلام لم يكن أيضا تفريغ مكان ولا شغل مكان، وإنما أراد به: إقباله على أهل الأرض بالرحمة، والاستعطاف بالتوبة والإنابة. هذا تفسيره عند علمائنا من أهل الكلام"[1].

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن العربي أبو بكر ، المسالك في شرح موطأ مالك، تحقيق: محمد السليماني و عائشة السليماني، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2007)
- ابن العربي أبو بكر ، سراج المريدين في سبيل الدين، تحقيق، عبد الله التوراتي (طنجة: دار الحديث الكتانية، 2017)،
- ابن العربي أبو بكر ، عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي ،
- ابن العربي أبو بكر ، قانون التأويل، تحقيق، محمد السليماني، (جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، 1986)،
- ابن العربي أبو بكر، العواصم من القواصم، تحقيق: عمار الطالبي، (القاهرة: مكتبة دار التراث،)
- ابن العربي أبو بكر، المتوسط في الاعتقاد، تحقيق: عبد الله التوراتي، (طنجة: دار الحديث الكتانية، 2015)،
- ابن المقترح، شرح الارشاد في أصول الاعتقاد، تحقيق، نزيهة معاريج، (تطوان: مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، 2014
- ابن تيمية، مجموع الفتاوي ، جمع وترتيب: عبد الرحمن قاسم، (الرياض: مطابع الرياض، 1381هـ)
- ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ت. عدنان زرزور (الكويت: دار القرآن الكريم، 1971)
- ابن رشد (الجد)، مسائل أبي الوليد ابن رشد الجد، تحقيق محمد الحبيب التجكاني، (بيروت: دار الجيل، 1993)،
- ابن فورك، مجرد مقالات الإمام الأشعري، تحقيق، دانييل جيماري (بيروت: دار المشرق، 1987)
- أبو بكر ابن العربي، الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى، تحقيق عبد الله التوراتي، واحمد عروبي، (طنجة: دار الحديث الكتانية، 2017)، 2015

---

[1] المسالك، ج.3. 449.

- الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق، هلموت ريتر،
- أعراب سعيد ، مع القاضي أبي بكر ابن العربي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987)،
- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة، خليل أحمد خليل، (بيروت باريس: منشورات عويدات،)
- الباقلاني أبو بكر ، التمهيد، تحقيق: جوزيف مكارثي اليسوعي، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية،)
- الباقلاني، التقريب والارشاد الصغير، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993)، 1993،
- التوراتي عبد الله ، "فصول في التصنيف العقدي ومعالمه عند الامام أبي بكر ابن العربي"، مجلة الابانة، العدد 4، سنة 2017
- الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، تحقيق، بشار عواد معروف ومحمد بشار عواد (تونس: دار الغرب الاسلامي، 2008) ص. 161- 162.
- دمتري غوتاس، "دراسة الفلسفة العربية في القرن العشرين"، مجلة التفاهم، عدد 47
- الدمشقي ابن عساكر ، **تبيين كذب المفتري لما نسب للإمام لأشعري**، عني بنشره الدمشقي، (دمشق: 1347هـ)،
- الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير، عبد القادر العاني ومراجعة، عمر سليمان الأشقر،(الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،1992
- الصغير عبد المجيد، "البعد السياسي في نقد القاضي ابن العربي لتصوف الغزالي"، ضمن: تجليات الفكر المغربي : دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب (الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع المدارس، 2000)، 50.
- الطالبي عمار، آراء أبي بكر ابن العربي، (الجزائر: موفم للنشر، 2013)
- الطوفي نجم الدين ، علم الجذل في علم الجدل، تحقيق، فولفهارت هاينريشس، (فايسبادن: دار النشر فرانز ستاينر، 1987)
- علال البختي جمال، عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، (الرباط: مطبعة أبي رقراق، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2005).

- الغزالي، أبو حامد، **معيار العلم**، تحقيق، سليمان دنيا، (مصر: مكتبة المعارف، 1961).
- المراكشي عبد الواحد ، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق: محمد سعيد العريان و محمد العربي العلمي (القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1949)،
- المكلاتي، لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول. تحقيق، العلمي حمدان، (فاس: منشوارت كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز)
- الملاحمي الخوارزمي ركن الدين ، تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة ، تحقيق، حسن أنصاري و ولفريد ماديلونغ ، (طهران: المعهد الإيراني للفلسفة ومعهد الدراسات الإسلامية لجامعة برلين الحرة، 2008)

المشرّع الخامس:

الدرس الحديثي عند أبي بكر بن العربي:
أصوله وامتداداته

رحلة الحافظ أبي بكر ابن العربي إلى المشرق
وأثرها في الدرس الحديثي بالمغرب

د. بوشتى الزفزوفي
مؤسسة دار الحديث الحسنية، الرباط

تمهيد:

دلت النصوص الشرعية والوقائع التاريخية، على أن الرحلة في طلب العلم هي دأب الأنبياء والصحابة والتابعين، والأئمة المعتبرين ورواد المعرفة المنتجَبين، تفصح عن مكانة العلم ومنزلة أهله في نفس الطالب المجد، وتكشف سر تحمله المشاق ومكابدة الغربة وهجر الأوطان والبعد عن الأهل والأحباب[1].

ومن المعلوم أن الحديث والسنن والآثار نشأت نشأتها الأولى في المدينة النبوية، فكان الصحابة يتناقلونها فيها مشافهة وتلقينا، وإليهم كان مفزع التابعين ليأخذوها من أفواههم غضة طرية بالتلقين، وظلت المدينة مهوى أفئدة طلاب العلم ورواة الحديث، وأضحى أبناء العالم الإسلامي إذا أدوا مناسك الحج توجهوا تلقاء المدينة ليسمعوا من أفواه علمائها.

وأصبح من المعتاد المزاوجة في القصد بين الرحلة الدينية التعبدية والعلمية التعلمية، حتى صرح علي بن المديني أحد أئمة الحديث الكبار بذلك بلا غضاضة فقال: «حجَجتُ حَجّة، وليس لي همةٌ إلا أن أسمع من سفيان.. »[2].

---

[1] الأصل في الرحلة العلمية رحلة النبي موسى عليه السلام إلى سيدنا الخضر، وقد قصَّها الله علينا في سورة الكهف، وينظر صحيح البخاري كتاب العلم باب الرحلة في المسألة النازلة.

[2] جامع الترمذي أبواب التفسير باب ومن سورة الكهف.

ومن الرعيل الأول من نجباء طلاب العلم ورواد المعرفة الأندلسيين والمغاربة الذين لقوا الإمام مالك بن أنس: الغازي بن قيس أبو محمد الأموي القرطبي ت 199هـ، وسعيد بن أبي هند أبو عثمان الطليطُلي القرطبي ت حوالي 150هـ، وزياد بن عبد الرحمان بن زهير أبو عبد الله اللخمي القرطبي الملقب بشَبْطون ت 193هـ، ويحيى بن مضر أبو زكريا القيسي الشامي القرطبي ت 189هـ، ومحمد بن سعيد بن بشير أبو عبد الله المعافري الباجي القرطبي ت 198هـ، وعبد الرحمان بن عبيد الله الأشبوني، ويحيى بن يحيى بن كثير أبو محمد الليثي المصمودي القرطبي ت 234هـ ... وقد نفروا إلى الحجاز لتحصيل العلوم من معينها الثرّ وينابيعها الصافية، فجلسوا إلى إمام دار الهجرة، ونهلوا من علمه واقتبسوا من أدبه وسمته، ورووا عنه موطأه، ثم صدروا إلى أهليهم راشدين، وقد ملؤوا عيابهم من صحيح الرواية وصريح الدراية، منذ ذلك اللقاء والرحلة العلمية المغربية صوب الديار المشرقية ماضية تترى: ففي القرن الثالث شد الرحال صوب المشرق كوكبة من خيرة تلاميذ الفقيه المحدث يحيى بن يحيى الليثي، يتقدمهم بقي بن مخلد ت 276هـ، ومحمد بن وضاح ت 287هـ، ويحيى بن قاسم بن هلال القيسي ت 272هـ، ومحمد بن عبد السلام الخشني ت 286هـ، وإبراهِيم بن محمد بن باز ت 274هـ، وعبيد الله بن يحيى بن يحيى الليثي ت 298هـ، وفي أواخره اقتفى آثارهم جيل آخر من الحفاظ المشاهير: قاسم بن أصبغ البيّاني ت 340هـ، ومحمد بن عبد الملك بن أيمن ت 330هـ، ومحمد بن زكرياء بن أبي عبد الأعلى اللخمي ت 322هـ، وأحمدُ بن خالِد بن يَزيد شهر بابنِ الجَبّابِ ت 322هـ، وأحمد بن عُبادة بن عَلْكَدَة الرُّعَيني ت 332هـ. وأيوب بن سليمان بن إليان القوطِي ت 326هـ، وحسن بن سعد بن إدريس الكتامي ت 332هـ، وزكرياء بن خطّاب بن إسماعيل الكلبيّ ت 337هـ.

وفي القرن الرابع نشطت الرحلة العلمية صوب الديار المشرقية نشاطا متزايدا، وكثر الرحالون حتى تضاعف عددهم، فلم يبق جيل ولا قبيل إلا وفيهم من شد الرحال، وطوّف البلاد، بحثا عن الرواية وعلو الإسناد، فكان منهم:

محمد بن بطّال بن وهب التميمي اللُّورْقي ت 366هـ، وأبو عبد الله محمد بن منظور القيسي ت 369هـ، وأحمد بن محمد بن معروف الجُذَميّ 372هـ، وأحمد بن عون الله بن حُدَير

البزّاز ت 378هـ، ومحمد بن عبد الله بن خَير القيسِيّ 382هـ، وأصبغ بن عبد الله بن مَسرّة الحنّاط ت 388هـ، وعبد الله بن محمد بن عبد المؤمن التجيبيّ يُعرف بابن الزّيّات ت 390هـ، وعبد الله بن إبراهيم بن محمد الأصيليّ ت 392هـ، وعبد الله بن محمد بن أسَد الجُهني ت 395هـ، وخلف بن علي بن ناصر البلوي السبتي ت 400هـ[1]، وعبد الله بن محمد بن يوسف الأزدي المعروف بابن الفرضي ت 403هـ، وعبد الرحمن بن مروان أبو المطرف القَنازعي ت 413هـ، ومحمد بن يحيى بن أحمد أبو عبد الله ابن الحذاء ت 416هـ، وأحمد بن محمد بن عبد الله أبو عمر الطلمنكي ت 429هـ، وعدد غير قليل من أقرانهم يطول ذكرهم.

ولم يختلف شأن الرحلة في القرن الخامس عما كان عليه في الرابع، بل استمرت بنفس الحماس والوتيرة، مع انضمام ثلة من أهل المغرب الأقصى إلى قوافل الراحلين، منهم : قاسم بن محمد بن هشام الرعيني السبتي، المعروف بابن الماموني ت 448هـ، ومحمد بن الحبيب بن طاهر الغافقي ت 459هـ، وزكريا بن غالب أبو يحيى الفهري ت 466هـ، وسليمان بن خلف أبو الوليد الباجي ت 474هـ، وأحمد بن عمر بن دِلهاث العذري، يعرف بابن الدلائي ت 478هـ، وحجاج بن قاسم بن محمد بن هشام الرعيني السبتي يعرف بابن الموني ت 481هـ، والحسن بن عمر بن الحسن أبو القاسم الهوزني ت 512هـ، وأبو الحسن عليّ بن سعيد العبدري الأندلسيّ نزيل بغداد ت بعد 491هـ، وشيخ المالكية أَبُو بكر محمد بن الوليد الفهري المالكي الطُّرطوشي ت 520هـ، ومحمد بن سعدون بن مرجًّى أبو عامر العبدري الميورقي ت 524هـ، وهؤلاء الثلاثة من شيوخ ابن العربي الذين لقيهم بالمشرق، وصحبهم وأخذ عنهم، وأبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تُومَرت المصمودي السوسي ت 524هـ[2].

---

[1] تراجم المتقدمين وأخبار رحلتهم مبثوثة في تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي.

[2] تراجم الراحلين أواخر القرن الرابع وأثناء القرن الخامس مبثوثة في الصلة البشكُوالية باستثناء ابن تومرت، لعدم دخوله الأندلس.

وكان لهذه الرحلات أثر بالغ في مد الجسور العلمية، وتحقيق التبادل الثقافي والتكامل المعرفي، وتوحيد مصطلحات الفنون بين الجناح الشرقي من العالم الإسلامي وغربه، واستطاع الرحّالون وصل أسانيد المغاربة بنظرائهم المشارقة، عن طريق اللُّقي والسماع واستدعاء الإجازات، وتدبّجوا مع بعض شيوخهم فضلا عن أقرانهم، وجلبوا من الأعلاق والذخائر العلمية والأدبية وغيرها ما أثروا به المكتبات المغربية.

المحور الأول : شخصية ابن العربي الحديثية ودور الرحلة المشرقية في تكوينها

المطلب الأول : مسار الرحلة من إشبيلية إلى مكة المكرمة

غادر ابن العربي صحبة والده بلده إشبيلية أوائل عام 485هـ، وعمره نحو سبع عشرة سنة، عقب اجتياحها من قبل المرابطين، موليا وجهته إلى المشرق بنية طلب العلم وأداء فريضة الحج على سَنن الأسلاف الماضين.

خرج الشيخ والفتى متوجّهين إلى مالَقة، ومنها إلى غرناطة فالمريّة، حيث ركبا البحر إلى بجاية، ثمَّ تابعا سيرهما تارة بالبر وطورًا بالبحر، إلى أن دخلا تونس، مرورا ببُونة -عنّابة-، ثم زارا سوسة والمهدية والقيروان، وبعد لقاء عدد من الشيوخ، ركبا البحر من المهدية قاصدين الإسكندرية، ولكنهما تعرضا لنكبة شديدة في البحر، إذ تحطمت السفينة، ونجا هو وأبوه من الغرق بأعجوبة، وكان خروجُهما منه -كما يقول:- خروج الميت من القبر[1]، بموضع من ساحل طرابُلُس -نواحي برقة-، تسكنه بيوت من بني كعب بن سُليم، وبعد استراحتهما عند أميرها الذي بالغ في إكرامهما، أبحرا صوب الإسكندرية، ومنها إلى القاهرة التي ألفى بها جماعة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين، وهم في غاية الخمول، لا ينبِسون من العلم ببنت شفة[2].

---

[1] قانون التأويل ص 428

[2] قانون التأويل ص 432

ورغم الكساد العلمي اللائح للعيان في مصر يومئذ، فإن ابن العربي كان يتردد على مجالس القرّاء، ويبدي تأثره وإعجابه بطريقتهم في الأداء، كما تدرَّب هناك على فن الجدل وأسلوب المناظرة، وناظر الشِّيعة والقدريَّة وناقشهم في معتقداتهم.

ثم غادرا أرض الكنانة ميمّمين فلسطين، حيث انتهيا إلى بيت المقْدس، قبَيل متمِّ عام 485هـ، وهناك وجد الشاب التوّاق إلى التحصيل العلمي –ونشدان التبحر في العلم والأدب واللغة والارتواء من سلسبيلها الثر الفياض– بغيته، فبِها كثرة من العُلماء، وتنوُّع في المذاهب والمشارب، ووفْرة في المدارس، بل وتعدُّد في الديانات.

وقد مكث بالمدينة المقدسة أكثر من ثلاث سنوات، وفي رحاب المسجِد الأقصى بالذات كان أبو بكر يقضِي معظمَ أوقاته، يظل نهارَه في الدرس والتحصيل، ويبيت ليلَه في التهجُّد والعبادة والترتيل، مع الحرص على لقاء المبرِّزين في العلم من الفقهاء والمحدِّثين، أمثال بلديِّه أبي بكر الفهري الطُّرطوشي الذي شاهد من هديه، وسمع من كلامه، ما امتلأت عينه وأذنه منه، ولم يفوت فرصة وجوده في أرض الأنبياء، فتجوَّل في أكناف بيت القدس، وزار أكثرَ من ألفِ قرية ومدينة، منها مدينتا نابُلُس وعسقلان التي استهوته فأقام بها نحوا من ستة أشهر[1].

ومن فلسطين إلى دمشق الشام التي حلّا بها أوائل عام 489هـ، ورغم جمالها الساحر وعذوبة مائها ووفرة فواكهها، وطيب معشر أهلها، فإن إقامته بها لم تطل؛ لأنَّ الحركة العلميَّة فيها تكاد تكون مضارعة لنظيرتها في القدس.

وفي شعبان من العام نفسه، توجه إلى بغداد دار العلوم وعاصمة الخلافة، وأهلَّ هلال رمضان والقافلة على مشارف العراق، فلمَّا دخل دار السَّلام، كان أوَّل شيء فعله هو السُّؤال عن حلقات أهل العلم، فدُلّ على المدرسة النظاميَّة[2]، ولكنَّ إقامة ابن العربي لم تطُل بالعراق أكثر من ثلاثة أشهُر، حيثُ نوى البدء بأداء فريضة الحجّ، فرحل إلى الحجاز أواخر ذي القَعدة من

---

[1] نفسه ص 443.

[2] نفسه ص 447.

عام 489هـ، أدى حج الفريضة وقد اعتراه شعور جارف بالسَّعادة؛ لأنَّ وقفة عرفة وافقت يوم الجمعة، فاجتمع للحجيجِ فضل اليومَيْن.

وبعد الفراغ من أداء المناسك ولقاء مشايخ وعلماء مكَّة، والجلوس إليهم والإفادة منهم، شد الرحال إلى المسجد النبوي، يحدوه شوق عظيم للصلاة في الروضة النبوية، وكان يقضي جلّ أوقاته في الروضة الشريفة، بين القبر والمنبر، يستمع إلى أحاديث العلماء الأعلام[1].

ثم عاد إلى بغداد وصحِب بها كثيرًا من الفقهاء والمحدثين والأدباء، فأخذ عنهم وتفقَّه عندهم، وسمع منهم، وكان اغتباطه شديدا بلقاء أبي حامد الغزّالي وصحبته والأخذ عنه.

وبعد نحو سنتين من الإقامة في بغداد، غادرها ابن العربي أواخر عام 491هـ، وقد تحقق له ما أراد، فاستكمل تحصيلَه العلمي، وصقل مواهبه ووسّع آفاق تفكيره، واكتسب منهجا فريدا في النظر والتحليل والاستنتاج.

وقد مرَّ في طريق العودة على دمشق والقدس، فجدد العهد بشيوخه في الشام، وطاف على مزارات بيت المقدس، ثم انتقل إلى الإسكندرية أوائل عام 492هـ، ونزل على أستاذه أبي بكر الطُّرطوشي، الذي كان قد انتقل إليها عقب استيلاء الصليبيين على بيت المقدس في شعبان سنة 492هـ، وهناك أيضا لقي جماعة من المحدِّثين، فكتب عنهم واستفاد منهم وأفادهم.

وفي مطلع عام 493هـ مات والده وهما في ثغر الإسكندرية، فكابد رحلة العودة إلى الديار وحيدا، في نفس العام، بعد رحلة استغرقت ثمانية أعوام، قضاها ابن العربي، متنقلا في بلاد المشرق الإسلامي، طالباً للعلم.

مر بتلمسان فنزلها، ثم بفاس كذلك، وأملى بهما معا مجالس علم، ثم مر بأرض دكالة، إلى أن دخل مراكش عاصمة المرابطين وقابل السلطان يوسف بن تاشفين.

---

[1] هي عبارة عن مجموعة أحاديث سمعها إملاءً من الشريف طِرَاد بن محمد الزينبي، وقد وصلت إلينا كاملة، وهي من محفوظات المكتبة الوطنية بمدريد كما صرح بذلك محقق قانون التأوي ص 84 ومن جملة مسموعاته بالروضة الشريفة " مجلس الروضة"

ثم قدم إلى بلده إشبيلية، بعلم كثير لم يدخله أحد قبله، ممن كانت له رحلة إلى المشرق[1]، «فحلَّها والنفوس إليه متطلِّعة، ولأنبائه متسمّعة».

المطلب الثاني : دور الرحلة في تكوين شخصيته الحديثية

إذا كان ابن العربي مفسرا بارعا بلا منازع، وفقيهاً نظّاراً محققاً بلا مدافع، ومتكلماً أصولياً بلا ممانع، فإنه كان محدثا حافظا راوية مكثرا، لا يماري في ذلك إلا جاهل، أو شانئ، أو مكابر[2].

أولا: تحليته بلقب الحافظ

رزق ابن العربي ذهنا ثاقبا، وذاكرة سيالة، إلى جانب همة عالية وإرادة وثابة، فاتسع حفظه وتعددت رواياته، وقوي ضبطه، مما بوأه الصدارة في مجال المعرفة، ومكّنه من إحراز لقب الحافظ، فقد حلاه به علماء المغرب والمشرق؛ متقدموهم ومتأخروهم، على اختلاف مذاهبهم الفقهية وتنوع مشاربهم الفكرية، وتعدد اختصاصاتهم العلمية، من عصر تلاميذه إلى عصرنا: منهم تلاميذه النجباء : ابن خير في فهرسته، وابن بشكوال في صلته، والقاضي عياض في معجم شيوخه، ومنهم ابن الأبّار في التكملة[3]، والضبي في البغية، وابن الزبير في صلة الصلة، وابن خلكان في وفيات الأعيان، وابن ناصر الدين الدمشقي في شرح بديعية البيان كما في فهرس الفهارس، والذهبي في تاريخه، وفي سيره، وفي تذكرته، وابن فرحون في ديباجه، والسيوطي في طبقات المفسرين،

---

[1] لخصت مسار هذه الرحلة من قانون التأويل لابن العربي تحقيق محمد السليماني، حيث اختصر المؤلف رحلته التي سماها " ترتيب الرحلة للترغيب في الملة" وفقدت في حياته، وأفدت من كتاب "مع القاضي أبي بكر ابن العربي لسعيد أعراب – دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت 1407هـ – 1987م ومن بحث بمجلة دعوة الحق عدد 136 بعنوان : أعلام الأندلس : القاضي أبو بكر بن العربي، وآخر بموقع الألوكة عنوانه : ابن العربي القاضي الفقيه والرحالة الأديب، لصاحبه : وائل عزت معوض، والمصدر الأول مرجعهم جميعا.

[2] وصفه تلميذه الحافظ أبو القاسم ابن بشكوال في الصلة ص 558 فقال " وكان من أهل التفنن في العلوم والاستبحار فيها والجمع لها، متقدما في المعارف كلها، متكلما في أنواعها، نافذا في جميعها".

[3] التكملة 178/4 لما ترجم ليحيى بن عبد الرحمن بن خلف الْمُكتِّب أبو بكر وأبو زكرياء البلنسي الشنتمري.

والداودي فيها أيضا، والمقّري في أزهار الرياض، وفي نفح الطيب، وابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب، وصدّيق حسن خان القِنّوْجي في أبجد العلوم، والعباس بن إبراهيم السملالي في الإعلام، ومحمد حسين الذهبي في التفسير والمفسرون، والحجوي الثعالبي في الفكر السامي، وخير الدين الزِّرِكْلي في الأعلام[1].

وهذا التوارد من هؤلاء الجلة على هذا اللقب الحديثي الرفيع، لم يقع منهم اعتباطا على سبيل التشهي أو التقليد، بل لأن حامله كان حافظ زمانه ورئيس أقرانه، جمع بين فنَّي الرواية والدراية، وبلغ في المعارف كلّ شأو وغاية.

وهكذا ظل التنويه بابن العربيّ موصولا عبر الأعصار والأمصار، تتواتر أخبارُه وتتوالى تراجمه، ويحرص مصنفو الصِّلات والطّبقات وكتب التّواريخ والتراجم على الإشادة بمنزلته محدثا وفقيها ومصنِّفًا بارعا من أعيان رجالات الإسلام وعلمائه العظام.

ثانيا: تحديثه بالحواضر الكبرى في شبيبته

جرت عادة الطلبة المغاربة الراحلين إلى المشرق، أن يكتفوا بلقاء المشيخة والأخذ عنهم، وما يجري مجرى ذلك من الانتساخ والمقابلة والتصحيح، حرصا منهم على الطلب والتحصيل، وعدم التصدي للإقراء أو التحديث ما لم يستوطنوا الديار المشرقية، ويرتقوا في المعارف مراقيَ تؤهلهم لاستخلاف شيوخهم في مجالس المذاكرة والإملاء والمناظرة.

---

[1] ينظر على التوالي : فهرسة ابن خير ص 212 والصلة لابن بشكوال ص 558 والغنية للقاضي عياض ص 68 وبغية الملتمس للضبي ص 92 وفيات الأعيان لابن خلكان 4/ 296 وفهرس الفهارس للكتاني 855/2 وتاريخ الإسلام 834/11 وسير أعلام النبلاء 167/20 وتذكرة الحفاظ للذهبي 61/4 والديباج المذهب لابن فرحون 252/2 وطبقات المفسرين للسيوطي 105 وطبقات المفسرين للداودي 167/2وأزهار الرياض للمقري 62/3 ونفح الطيب له 29/2 ونعته فيه ب" حافظ الإسلام " وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي 140/4 وأبجد العلوم لصديق حسن خان القِنَّوجي ص 653 والإعلام لعباس بن إبراهيم السملالي المراكشي 94/4 والتفسير والمفسرون لمحمد حسين الذهبي 330/2 والفكر السامي للحجوي الثعالبي 258/2 والأعلام لخير الدين الزركلي 230/6 وهذه هي أهم مصادر ترجمة القاضي أبي بكر ابن العربي.

أما صاحبنا فخالف العادة وخرج عن المعهود، إذ جلس للتحديث وتصدى للرواية في الحاضرتين الكبيرتين بغداد ودمشق، فقد صرّح ابن النجار في ذيله على تاريخ الخطيب أن ابن العربي حدّث ببغداد بيسير[1]، كما نوّه بذلك أيضا مؤرخ الشام الحافظ أبو القاسم بن عساكر فقال أثناء ترجمته: «وحدّث بدمشق، فسمع منه عبد الله وعبد الرحمن ابنا أحمد بن صابر، وأحمد بن سلامة بن يحيى الأبّار»[2]، وحدّث أيضا بالإسكندرية وتلمسان وفاس كما تقدم[3]، وعندما اجتاز سبتة راجعا إلى بلده إشبيلية، استراح بها مدة وباشر التحديث، فسمع منه بعض أعيان طلبة العلم من أهلها، منهم تلميذه الألمعي أبو الفضل عياض، الذي كتب عنه فوائد من حديثه، وحدثه ببعض مروياته، وناوله بعضها، وأجازه جميعها[4].

فهل يتأتى لشاب دون الخامسة والعشرين أن يتصدى للتحديث بهذه الحواضر العلمية الكبرى، ويُجلس إليه ويُسمع منه، لو لم يكن متأهلا لذلك، حفظا وإتقانا، وأداء وثقة بالنفس؟

ثالثا: اتساع روايته وكثرة مروياته

قال تقي الدين المقريزي: «وعاد إلى بلده، وحدّث بالحديث الكثير»[5].

وذكره ابن الزبير في صلته فقال: «... وقيّد الحديث، وضبط ما روى، واتسع في الرواية»[6].

ونقل الذهبي عن ابن النجار أنه قال في تاريخه: «وروى الكثير ببلده، وصنّف مصنَّفات كثيرةً في الحديث..»[7].

---

[1] سير أعلام النبلاء 201/20

[2] تاريخ دمشق 24/54

[3] يراجع مسار الرحلة.

[4] الغنية فهرسة شيوخ القاضي عياض ص 68 ـ 69

[5] المقفى الكبير 61/6

[6] تاريخ قضاة الأندلس لأبي الحسن البناهي المالقي ص 105 ونحو ذلك عند القاضي في الغنية ص 67

[7] تاريخ الإسلام للذهبي 836/11

ومن رام الإكثار نالته غوائله وسبّب لصاحبه المصاعب، وجر عليه المتاعب، وهو ما حصل بالفعل لابن العربي، قال تلميذه القاضي عياض: «ولكثرة حديثه وأخباره وغريب حكاياته ورواياته، أكثر الناس فيه الكلام وطعنوا في حديثه»[1].

ومما يدل على سعة حفظه وقوة عارضته واتساع روايته ما نقله ابن مُسدي[2] في معجمه عن الحافظ أبي بكر ابن الجد وغيره أنهم قالوا : «حضر فقهاء إشبيلية أبو بكر بن المرخي[3] وفلان وفلان، وحضر معهم ابن العربي، فتذاكروا حديث المغفر[4]، فقال ابن المرخي: لا يُعرف إلا من حديث مالك عن الزهري، فقال ابن العربي: قد رويته من ثلاثة عشر طريقا غيرَ طريق مالك، فقالوا: أفدنا هذا، فوعدهم ولم يخرج لهم شيئا»[5].

ثم إنهم اتهموا ابن العربي في ذلك ونسبوه إلى المجازفة، وأنشد بعضهم في ذلك شعرا...[6]

قال الحافظ ابن حجر معلقا على الواقعة، ومناصرا ابن العربي في دعواه: «والذين اتهموا ابن العربي في ذلك هم الذين أخطؤوا لقلة اطلاعهم، وكأنه بخل عليهم بإخراج ذلك لما ظهر له من إنكارهم وتعنتهم، وقد تتبعت طرقه حتى وقفت على أكثر من العدد الذي ذكره ابن العربي ولله الحمد»[7].

---

[1] الغنية ص 68

[2] والحافظ الفقيه محمد بن يوسف بن موسى أبو بكر الغرناطي نزيل مكة وخطيبها ت 663هـ. ترجمته مستوفاة في العقد الثمين للفاسي 433/2

[3] الوزير المحدث المتقن الضابط محمد بن عبد الملِك بن عبد العزيز اللخمي أبو بكر ابن المرخي ت 536هـ. ترجمته في الذيل والتكملة 441/4

[4] أنس بن مالك رضي الله عنه "أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم دخل مكة يوم الفتح وعلى رَأسِهِ المِغْفَرُ..." والمغفر وقاية للرأس تصنع من الدروع، ينتفع بها المتسلح. هو الحديث الذي أخرجه الشيخان وغيرهما عن

[5] سير أعلام النبلاء 202/20

[6] تنظر الأبيات الشعرية في تاريخ الإسلام للذهبي 834/11، وقد صرح بنقلها من معجم ابن مُسدي بخطه.

[7] فتح الباري 59/4 ـ 60

المحور الثاني: شيوخ ابن العربي في الحديث ومروياته عنهم

مما تقاس به مكانة العالم وتعتبر به منزلته: معرفة شيوخه الذين لزمهم وتلقى عنهم وتأثر بهم، وكان لهم الأثر البالغ في بناء شخصيته ونضوج عقله ورسوخ ملكته، فإن للشيخ المتمكن القدوة من قدرة التأثير في نفس التلميذ ما ليس لأحد من الناس.

نشأ ابن العربي في بيت العلم وترعرع في كنف العلماء: فوالده الوزير محمد بن عبد الله بن محمد بن العربي كان من فقهاء إشبيلية، وخاله أبو القاسم الحسن بن عمر الهوزني من حفاظ الأندلس وفقهائها وأدبائها، وهما من شيوخه الأوائل، وقد رتب له أبوه في طفولته ثلاثة من المعلمين، أحدهم لضبط القرآن بأحرفه السبعة، والثاني لعلم العربية، والثالث لعلم الحساب: الجبر والمعاملات والفرائض، يتعاقبون عليه من صلاة الصبح إلى آذان العصر، فتحول بيته إلى مدرسة خاصة[1].

ولم يقنع الفتى بالأخذ عن شيوخ بلده، بل حملته نفسه التواقة إلى العلو والطامحة إلى السمو، على الترحال والتنقل في أرجاء العالم الإسلامي يتبع معين العلم، ويدلي دلوه في بحار المعارف.

أدرك ابن العربي في رحلته الطويلة نخبة أولي بقية من المحدثين المشاهير الذين كان ذكرهم يملأ الأسماع، وصدى حديثهم يتردد في محافل الدرس بالديار المشرقيّة، والرحلة إليهم موصولة من كل الأقطار، أمثال أبي بكر الطُّرطوشي، وأبي بكر بن طرخان، وهبة الله ابن الأكفاني، وأبي الفوارس الزينبي، ومحمد بن سعدون العبدري، ونظرائهم، ...كما تسنى له اللقاء والأخذ عن ثلة من التلاميذ النابهين الذين كانوا يمثلون في عصرهم الطليعة التي استفادت من المناخ العلمي الحافل بالمستويات العالية، الذي كان سائدا في حواضر المشرق خلال النصف الأول من القرن الخامس، ممن لازموا الحفاظ الكبار أمثال الخطيب البغدادي، وأبي نعيم الأصبهاني، وأبي بكر البرقاني، وأبي عبد الله الحُميدي، وأبي ذر الهروي، وأقرانهم، وهذه قائمة بأسماء مشايخه المحدثين ومروياته عنهم:

---

[1] ينظر قانون التأويل ص 415ـ 419

1- عبد الله بن محمد بن أحمد بن العربي أبو عبد الله المعافري الإشبيلي ت 493هـ، والده، روى عنه شيوخ أبي عمر أحمد بن عبد الرحمن بن مروان بن عبد القاهر بن حسن بن عبد الملك العبسي الإشبيلي بالأندلس والمشرق[1].

2- الشيخ الإمام المحدث أبو بكر محمد بن طرخان بن يلتِكين التركي البغدادي ت 513هـ، حدثه بصحيح مسلم، وبنسخة خِراش بن عبد الله خادم أنس بن مالك أربعة عشر حديثا عن أنس بن مَالك، وبكتاب الإكمال في رفع عارض الارتياب عن المؤتلف والمختلف من الأسماء والكنى والأنساب؛ للأمير أبي نصر عليّ بن هبة الله بن ماكولا الحافظ البغدادي، وجذوة المقتبس لابن فتوح الحميدي، والمغازي والسير لابن إسحاق، وبنسخة همام بن منبه عن أبي هريرة، وبأجزاء الفوائد المنتقاة الصحاح مما اتفق البخاري ومسلم على إخراجه في الصّحيحين من حديث البغوي وغيره من عوالي ابن النّقّور، وغيرها[2]، والمصنَّفان الأخيران -أعني: نسخة همام وأجزاء الفوائد- حدثه بهما أيضا:

3- الإمام العلامة الفقيه القاضي أبو الحسين محمد بن أبي يعلى محمد بن الحسين ابن الفرّاء البغدادي الحنبلي ت 526هـ[3].

4- الإمام الحافظ الفقيه الزاهد شيخ المالكية أبو بكر محمد بن الوليد الفِهري الطرطوشي ت 520هـ، صحبه ابن العربي وانتفع به كثيرا، وحدثه بسنن أبي داود رواية اللؤلؤي، وبكتاب أخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي الشيخ ابن حيان، واختصاره له[4]، أي: الطرطوشي.

5- الإمام المحدث المفيد أبو الحسن المبارك بن عبد الجبار الصيرفي البغدادي المعروف بابن الطُّيوري ت 500هـ، حدثه بجامع الإمام الترمذي، وسنن الإمام الدارقطني، وحديث أبي

---

[1] فهرسة ابن خير ص 534 وفهرس الفهارس 1098/2

[2] تنظر فهرسة ابن خير ص 85. 137. 274. 208. 210 وسراج المريدين 254/2.

[3] فهرسة ابن خير ص 208. 210

[4] فهرسة ابن خير ص 89 وسراج المريدين 19/1

عاصم الضحاك بن مخلد النبيل، وبجزء فيه الأحاديث التي خولف فيها إمام دار الهجرة مالك بن أنس، وفي تضاعيفها أحاديث حدّث بها في «الموطأ» على وجه وحدّث بها في غير الموطأ على وجه آخر، تخريج الحافظ أبي الحسن الدّارقطني، وشرح غريب الحديث لأبي عبيدة معمر بن المثنّى، وكتاب إصلاح الغلط الواقع في غريب الحديث لأبي عبيد، تأليف: أبي محمد بن قتيبة، وكتاب تسمية شيوخ مالك وسفيان وشعبة تأليف الإمام مسلم بن الحجاج، وكتاب سيرة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ومغازيه لمحمد بن عمر الواقدي، وكتاب الزهد لهناد بن السري، وكتاب وصيّة النبي صلّى الله عليه وسلّم لأبي هريرة، وكتاب بر الوالدين للحافظ أبي محمد البغدادي الخلال، وكتاب فضل الوضوء والصّلاة على النبي صلّى الله عليه وسلّم، وفضل لا إله إلا الله؛ لابن شاهين. وكتاب أخبار مكة وفضائلها لأبي الوليد الأزرقي[1].

6- الشيخ المحدث القاضي أبو المطهَّر سعد بن عبد الله بن أبي الرجاء الأصبهاني ت 490هـ، سمع منه حديث أم زرع، وروى عنه مسند الحارث بن أبي أسامة[2].

7- الشيخ الإمام الحافظ جمال الإسلام أبو عبد الله الحسين بن علي الطبري نزيل مكة ومحدثها ت 498هـ، سمع منه صحيح مسلم[3].

8- الشيخ الفقيه الإمام الزاهد أبو الحسن عليّ بن سعيد العبدري الأندلسي نزيل بغداد ت بعد 491هـ، حدثه بسنن أبي داود عن أبي بكر الخطيب البغدادي[4].

9- الشيخ الأستاذ مقرئ العراق أحمد بن علي بن عبيد الله أبو طاهر البغدادي الضرير ت 496هـ، حدثه بجامع الإمام الترمذي، رواية ابن محبوب المحبوبي عنه[5].

---

[1] فهرسة ابن خير ص 98. 101. 135. 136. 228. 229. 235. 238. 266. 341. 343. 344. 34.5

[2] ينظر قانون التأويل ص 446 وسراج المريدين 195/1

[3] فهرسة ابن خير ص 85

[4] نفسه ص 89

[5] نفسه ص 98

10- العلامة المحدث الفقيه الزاهد أبو الفتح نصر بن إبراهيم النابلُسي المقدسي ت 490هـ، سمع منه الجامع الصحيح للبخاري، وكتابه المسمى : المصباح والداعي إلى الفلاح في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكتاب مشتبه النسبة، لأبي محمد عبد الغني بن سعيد الأزدي[1].

11- الشيخ المقرئ أبو المعالي ثابت بن بُندار بن إبراهيم البقال البغدادي ت 498هـ، روى عنه المسند الصحيح المخرج على كتاب البخاري للحافظ أبي بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي الجرجاني، وحدثه بنسخة دينار بن عبد الملك الأهوازي عن أنس بن مَالك رضي الله عنه[2].

12- الشريف النقيب أبو الفوارس طِراد بن محمد بن علي الزّينبي ت 491هـ، سمع عليه الأحاديث العوالي المنتقاة الصّحاح المخرّجة من أصول سماعه.

وحدث عنه بجزء فيه ما روى هلال بن محمد الحفّار -شيخ الخطيب البغدادي- عن أبي عبد الله الحسين بن يحيى بن عيّاش القطّان.

وكتاب شرح غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلاّم.

وثمانية كتب من تأليف الحافظ أبي بكر ابن أبي الدنيا[3].

وجزء مجلس الروضة، وهو مجموعة أحاديث سمعها منه إملاء في الروضة الشريفة بين القبر والمنبر[4].

13- عبد الله بن عبد الرزاق بن عبد الله أبو محمد الكَلاعي الدمشقي ت 492هـ، سمع منه ابن العربي مصنف الإمام عبد الرزاق الصنعاني، وجامع شيخه معمر بن راشد الأزدي[5].

---

[1] ينظر على التوالي قانون التأويل ص 444 وفهرسة ابن خير ص 134 وبرنامج التجيبي ص 265

[2] ينظر جزيء من فهرسة عبد الله الحجري السبتي ص 163 وفهرسة ابن خير ص 137

[3] تنظر فهرسة ابن خير ص 204. 205. 209. 236. 351.

[4] كان ذلك في محرم سنة 490هـ، وقد شاركه في هذا السماع : عَتيق بن أَحمد بن عبد الرّحمن بن عبدالرحمن الأزدي الأندلسي كما نقل 4 ابن الأبار في التكملة 21/4 من خط ابن عياد

[5] ينظر تاريخ دمشق 340/29 وسراج المريدين 1/ 8 هامش 1

14- الشيخ الثقة أبو الحسن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أيوب البغدادي البزاز ت 492هـ، قرأ عليه الجامع الصحيح للبخاري بالرواية الكُشّانية، رواية أهل العراق، عن الحسين بن محمد الخلال، عن أبي علي الكشاني عن الفربري[1].

وكتاب مصافحة مسلم والبخاري للحافظ أبي بكر أحمد بن محمد البَرقاني.

وكتاب تسمية شيوخ البخاري ومسلم وأبي داود والتّرمذي والنّسائي في مصنّفاتهم من الصحابة والتّابعين إلى شيوخهم للمؤلف نفسه[2].

15- الإمام المحدث الشريف أبو القاسم على بن إبراهيم بن العباس بن أبى الجن الحسيني الدمشقي (ت 508هـ)، تلميذ الخطيب البغدادي، حدث عنه ابن العربي بمعجم الطبراني[3].

16- الشيخ أبو الحسن محمد بن عبد الله بن عليّ بن أبي داود الفارسي بالفسطاط، أخذ عنه مجلسين من حديث أبي الفوارس أحمد بن محمد بن الحسين المعروف بالصّابوني.

وروى عنه أيضا مسند الشهاب للقاضي أبي عبد الله القضاعي[4].

17- الشيخ الإمام المحدث الناظم أبو محمد جعفر بن أحمد بن الحسن السرّاج (ت 500هـ) تلميذ أبي بكر الخطيب، أخذ عنه جملة من مؤلفات الخطيب البغدادي -وكان له به اختصاص- وهي:

أ- كتاب شرف أصحاب الحديث لأبي بكر الخطيب، رحمه الله، ثلاثة أجزاء.

ب- وكتاب تقييد العلم.

ت- وكتاب الرّحلة في طلب العلم؛ من تأليف الفقيه أيضا.

---

[1] إفادة النصيح في التعريف بسند الجامع الصحيح لابن رُشيد السبتي ص 83 ـ 84.

[2] فهرسة ابن خير ص 211 ـ 277.

[3] سراج المريدين 305.

[4] فهرسة ابن خير ص 214 ـ 215 ـ 234.

ث- كتاب أسماء من روى عن مالك بن أنس مبوّبا.

ج- جزء النّصيحة لأهل الحديث، وفيه رسالته في الإجازة المجهولة وتنويعها وانقسامها.

د- الإجازة للمجهول والمعلوم[1].

18- الشيخ الأجل المعدّل أبو سعد[2] عبد الجليل بن محمد بن الحسن[3] السّاوي التاجر ت 493هـ، روى عنه سماعا وإجازة مسند الشهاب للقاضي أبي عبد الله القضاعي[4].

19- الفقيه المحدث أبو الحسين أحمد بن عبد القادر بن محمد بن يوسف البغدادي ت 492هـ، روى عنه كتاب معيشة النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه وتخلّيهم من الدّنيا لأبي ذر الهروي عن مؤلفه، كما حدثه بجملة من كتب الحافظ ابن أبي الدنيا[5].

20- الشيخ المحدث الأجلّ أبو محمد هبة الله بن أحمد بن محمد الدمشقي أبو محمد ابن الأكفاني ت 524هـ، روى عنه كتاب المدخل إلى كتاب الإكليل للحافظ أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، وكتاب فضائل مالك بن أنس لأبي نصر عبد الوهاب بن عبد الله الحافظ المعروف بابن الجبّان، وكتاب الشجرة في أسماء المحدثين للجُوزَجاني[6].

21- الفقيه الإمام الزاهد علي بن سعيد بن محرز أبو الحسن العبدري الميورقي نزيل بغداد (ت 493هـ)، حدثه بكتاب السنن لأبي داود السجستاني، رواية أبي علي اللؤلؤي، بروايته لها عن الخطيب أبي بكر البغدادي[7].

---

[1] فهرسة ابن خير ص 230. 280. 597.

[2] في فهرسة ابن خير ص 234 أبو سعيد.

[3] كل من ترجم له. حسب علمي. سمى جده الحسن، وعند الذهبي في تاريخ الإسلام 741/10 الحسين.

[4] فهرسة ابن خير ص 234.

[5] نفسه ص 342. 352. 353.

[6] برنامج التجيبي ص 142 وفهرسة ابن خير ص 347 وسراج المريدين 402/4

[7] فهرسة ابن خير ص 143.

22- الإمام المحدث الشريف خطيب دمشق وشيخها، أبو القاسم علي بن إبراهيم بن العباس العلوي الحسيني، شهر بابن أبي الجن ت 508هـ، يروي ابن العربي من طريقه المعجم الأوسط لأبي القاسم الطبراني، وتسمية كل من روى عن مالك بن أنس؛ ألف رجل، تأليف الخطيب البغدادي[1].

23- الفقيه الحافظ أبو عامر محمد بن سعدون بن مُرَجَّى العبدري نزيل بغداد ت 524هـ، سمع منه ابن العربي سنن أبي داود برواية اللؤلؤي، وقال عنه: هو ثقة حافظ مقيد، لقيته فتي السّنّ، كهل العلم[2].

24- أبو الحسن المبارك بن سعيد بن محمد بن الحسن الأسدي البغدادي، يعرف: بابن الخشاب ت 505هـ، دخل الأندلس عام 483هـ، فأكرمه ابن العربي الأب غاية الإكرام، وحدث بها عن الشهاب القضاعي والخطيب البغدادي...ثم لقيه ابن العربي ووالده ببغداد، وروى عنه كتاب شرف المحدثين للخطيب البغدادي[3]، والتاريخ الكبير للبخاري، وكتاب الشهاب، وغيرها[4].

25- الشيخ المحدث أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن صابر السلمي الدمشقي يعرف بابن سيده ت 493هـ، سمع عليه الأحاديث التي اجتمع فيها أربعة من الصحابة -رضي الله عنهم- يروي بعضهم عن بعض، وسمعها أيضا من أخيه:

26 ـ الشيخ المحدث عبد الرحمن بن أحمد بن علي بن صابر بن عمر أبي محمد السلمي ت 501هـ[5].

---

[1] ينظر سراج المريدين 73/4 وفهرسة الحجري ص 113.

[2] الصلة لابن بشكوال ص 534 وسراج المريدين 351/2. 352.

[3] كما نص على ذلك أبو جعفر الضبي في البغية ص 467 أثناء ترجمة المبارك بن سعيد.

[4] سراج المريدين 103/1.

[5] ينظر برنامج محمد بن جابر الوادي آشي ص 267.

27- الفقيه الحافظ الحسن بن عمر بن الحسن أبو القاسم الهوْزَني الإِشبيلي ت 512هـ، خال أبي بكر بن العربي، استظهر بروايته لجامع أبي عيسى الترمذي أحاديثَ في كتاب الدعوات والمناقب، وكلام الترمذي في آخر الكتاب، لم تكن في سماع أبي يعلى أحمد بن عبد الواحد بن محمد بن جعفر المعروف بابن زوج الحرّة[1].

ويرجع الفضل في الكشف عن هذه القائمة القيمة إلى تلميذه الوفي الحافظ المتقن أبي بكر محمد بن خير الفاسي الإشبيلي، الذي بذل جهداً وافرا في الإِكثار من تقييد الآثار، وصرف همته وعمره في تقييد الروايات وضبطها، فبلغ فيها مبلغاً عزّ مثيله، فقد حفظ لنا بغاية من الدقة والأمانة في فهرسته الزاخرة التي سلمت من عوادي الزمان، كل ما تحمّله عن شيخه ابن العربي، سواء ما جلبه من المشرق أو ما صنفه على حد سواء.

وواضح للعيان غنى هذه القائمة بكثرة المرويات وتنوعها، فقد حوت دواوين السنة وأصولها، وأوعية الحديث والآثار، من صحاح وسنن ومسانيد، وما جرى مجراها من كتب الرواية، وما يخدم ذلك من كتب المصطلح والرجال والغريب، وما له تعلق بفنون الدراية، وهذا يفيد جزما أن قول تلميذه أبي القاسم ابن بشكوال: «وقدم بلده إشبيلية بعلم كثير لم يدخله أحد قبله ممن كانت له رحلة إلى المشرق»[2]، هو على الحقيقة بعيد عن كل مبالغة.

واللافت للانتباه أن جميع شيوخ ابن العربي في الحديث وعلومه، إما مشارقة بالأصالة أو مغاربة أوطنوا المشرق[3]، مما يعني أن حصيلته الحديثية برمتها إنما كانت من عائدة الرحلة وفوائدها وثمارها.

---

[1] فهرسة ابن خير ص 156.

[2] الصلة ص 558.

[3] ليس في شيوخه المحدثين ممن روى عنهم شيئا معلوما أي مغربي سوى خاله أبي القاسم الهوزني، وإنما استظهر بروايته لجامع أبي عيسى الترمذي أحاديثَ في كتاب الدعوات والمناقب، وكلام الترمذي في آخر الكتاب، لم تكن في سماع أبي يعلى كما تقدم، وذلك بعد رجوعه من رحلته، وروى عن والده : شيوخ أبي عمر أحمد بن عبد الرحمن بن مروان بن عبد القاهر بن حسن بن عبد الملك العبسي الإشبيلي كما تقدم أيضا.

ومما يتعين التنويه به في ختام هذا المبحث أن ابن العربي -رحمه الله- عني بشيوخه، وفاء وعرفانا، وتأسيا بمن سلف، فألف معجما ضمنه صفوة منهم، بلغ عدُّهم واحدا وأربعين رجلا، خرّج عن كلّ واحد منهم حديثا، وقد قرأه عليه تلميذه الحافظ أبو بكر بن خير الفاسي الإشبيلي[1].

المحور الثالث: تلاميذ ابن العربي المبرِّزون في الحديث ورواياتهم عنه

انبرى ابن العربي للإفادة والعطاء بديار المشرق، وهو شاب يفيض حيوية ونشاطا، وما حل بمكان إلا وحدّث فيه، واستمر في عطائه المعرفي زهاء نصف قرن، إلى جانب مؤهلاته العلمية العالية، من تفنن في العلوم واستبحار في المعارف وقوة العارضة، مع ما كان عليه من دماثة الأخلاق، «وحسن المعاشرة، ولين الكنف، وكثرة الاحتمال، وكرم النفس، وحسن العهد، وثبات الوعد»[2]، فذاع صيته واشتهر ذكره، وسطع في سماء العلوم بالعُدوتين نجمه، وقصده الطلاب من الآفاق، وضربت آباط الإبل في الرحلة إليه، والاغتراف من سلسبيله، وكثر تلاميذه والمتوافدون عليه، وتنوعوا بتنوع الفنون التي كان يتقنها ويمليها، وبلغوا في الكثرة مبلغا جعل استيعابهم أمرا بعيد المنال، فلم تبق حاضرة في الأندلس والمغرب الأقصى من مدريد إلى أغمات، إلا وفيها من أخذ عنه أو أجازه[3].

وإذا كانت تكملة ابن الأبّار وذيلها لابن عبد الملك قد خلتا من أية إضافة لترجمة الحافظ ابن العربي -اكتفاءً بما بسطه تلميذه أبو القاسم خلف بن عبد الملك في صلته البَشْكُوالية- فإنّ التكملتين معا احتوتا من غزارة المادة وقوة التقصي وسخاء العطاء في الاحتفاء والتأريخ لطبقة

---

[1] فهرسة ابن خير ص 212، ولكن عرضت له عوادي الدهر فلم يصلنا منه شيء.

[2] كما وصفه تلميذه ابن بشكوال في صلته ص 558.

[3] يتضح ذلك بجلاء لمن كشف عن أسمائهم وأنسابهم من التكملة الأبّارية وذيلها للمراكشي.

تلامذته، ما يرشحهما لأن يكونا أصلين أصيلين لمن رام أن يستوعب تراث ابن العربي ويتبيّن استمرار تأثيره روايةً وتأليفًا، وعطاءً ممتدًّا إلى الأمد الأقصى مشرقا ومغربا[1].

ومما يتعين استحضاره في هذا السياق، أن ابن الأبار لم يكتف بما بثه في تضاعيف تكملته من إيراد وتعريف بتلاميذ ابن العربي، بل أبعد النُّجعة وأفردهم بالتصنيف، إذ صنع لهم معجما على غرار صنيعه مع أصحاب ابن عبد البرّ، وأبي عَمرو الداني، وأبي عليّ الغسّاني، وأبي عليّ الصدفي[2]، إلا أن غوائل الدهر قد امتدت إليه وغيّبته.

وقد اقتصرت في هذه الجريدة على تسمية من روى عن ابن العربي كتابا أو جزءا، أو كان مكثرا عنه، أو كان له به اختصاص وملازمة، أو أجازه بمروياته:

1 - إبراهيم بن حارث أبو إسحاق الكَلاعي ت 560هـ، من أهل إفريقية، دخل الأندلس وسمع بإشبيلية من أبي بكر بن العربي كتاب الشِّهاب للقضاعي وبعض تواليفه، وكان ذلك في سنة 509هـ، ثم عاد إلى بلده وكانت له بها نباهة[3].

2- المحدث المقرئ إبراهيم بن علي بن عبد الملك أبو إسحاق الإشبيلي، سكن قرطبة وغيرها، سمع من أبي بكر ابن العربي جامع الترمذي وغيره[4].

3- أبو بكر بن إسماعيل من أهل قاشتره[5] عمل قرطبة، له رواية عن ابن العربي، لقيه بإشبيلية وأخذ عنه بها جامع الترمذي، وبقراءته إياه سمع أبو بكر بن خير نصفه الأوّل[6].

---

[1] تنظر مقدمة السليماني لتحقيق المسالك لابن العربي 76/1.

[2] سرد هذه المعاجم وغيرها من مؤلفاته : ابن عبد الملك أثناء ترجمته في الذيل والتكملة 281/4.

[3] نفسه 149/1.

[4] التكملة لابن الأبّار 134/1.

[5] ضبطها ياقوت في معجم البلدان 297/4 " قاشْرُهْ" وذكر أنها من أعمال لبلة، ويقال فيها قاشتره كما في الذيل والتكملة415/1 و 458.

[6] التكملة 180/1.

4- المحدث الراوية أحمد بن الحسن بن محمد بن الحسن أبو جعفر القشيري القرطبي، ويعرف بابن صاحب الصلاة، كان محدثا مفيدًا، راوِية من أهل الضّبط والإتقان، سمع من أبي بكر بن العربي وأخذ عنه جامع الترمذي وغير ذلك[1].

5- الفقيه المحدث أحمد بن حسن بن سليمان بن إبراهيم أبو العباس البلنسي ت 547هـ، روى عن أبي بكر بن العربي وكان مكثرا عنه[2].

6 - أحمد بن عبد الرحمن بن ربيع أبو عامر الأشعري القرطبي ت 549هـ، صحب ابن العربي طويلا، وأكثر عنه، وكانت له عناية بسماع الحديث[3].

7- أحمد بن محمد بن يونس أبو جعفر من أهل مُرْبَيْطَر[4] وبالنسبة إليها كان يعرف، رحل إلى ابن العربي سنة ثلاث وثلاثين وخمسمائة، فسمع كثيرا من رواياته، وأجاز له، قال ابن الأبّار: «وكان من أهل العناية بالرواية وسماع العلم، وقد ذكرته في معجم أصحاب ابن العربي من جمعي، ولم أقف على تاريخ وفاته»[5].

8- أحمد بن عبد الملك بن عبد العزيز أبو عمر اللخمي الباجي الإشبيلي ت 574هـ، روى عن أبي بكر بن العربي وسمع منه برنامجه وأجاز له[6].

9- إسماعيل بن عيسى الحضرمي الإشبيلي، حدث عن أبي بكر ابن العربي بكتاب الشهاب للقضاعي، وذكر أنه سمعه بقراءته عليه[7].

---

[1] التكملة 68/1 والذيل والتكملة 283/1.

[2] معجم أصحاب القاضي أبي علي الصدفي ص 3 والتكملة 53/1 والذيل والتكملة 280/1.

[3] نفسه 55/1.

[4] وتقع بالقرب من بلنسية.

[5] التكملة 51/1.

[6] نفسه 71/1 والذيل والتكملة 442/1.

[7] التكملة 156/1.

10- الحافظ الإمام المؤرخ خلف بن عبد الملك بن بشكُوال أبو القاسم القرطبي ت 578هـ، صاحب التاريخ المشهور بالصلة، الذي وصل به كتاب ابن الفرضي، آخر المسندين بقرطبة والمسلّم له في حفظ أخبارها ومعرفة رجالها، سمع بإشبيلية من أبي بكر بن العربي، وروى عنه فهرسته[1]، وقرأ عليه المدخل إلى كتاب الإكليل للحاكم النيسابوري[2].

11- الإمام الحافظ البارع محمد بن إبراهيم بن خلف أبو عبد الله الأنصاري المالقي ت 590هـ، يعرف بابن الفخار، سمع من أبي بكر بن العربي، وأكثر عنه واختص به، وكان صدراً في حفظ الحديث مقدماً في ذلك، معروفاً بحفظ المتون والأسانيد، عارفاً بالرجال واللغة.[3]، روى عنه فهرسته[4]، وجزء مجلس الروضة[5].

12- محمد بن أبي بكر بن غلبون أبو القاسم التُّجيبي: من أهل لورقة، لقي أبا بكر بن العربي بقرطبة، وكتب عنه مسلسلاته[6].

13- محمد بن الحسن بن كامل أبو عبد الله المالَقي ت 539هـ، ابن الفقيه المشاور المعروف بابن الفخار[7]، أديب شاعر خطاط، قال أبو الحسن القفطي: «رأيت بخطه كتاب عارضة الأحوذي في شرح كتاب الترمذي لابن العربي، وقد قرأه عليه، والخط في غاية الحسن والصحة»[8].

---

[1] فهرس الفهارس 855/2.

[2] التكملة 248/1 ومعجم أصحاب القاضي أبي علي الصدفي ص 82 وبرنامج التجيبي ص 142

[3] التكملة 69/2.

[4] فهرس الفهارس 855/2

[5] وهي مجموعة أحاديث سمعها إملاءً من الشريف طِرَاد بن محمد الزينبي في الروضة الشريفة.[ينظر مقدمة تحقيق قانون التأويل للسليماني ص 117]

[6] التكملة 2/ 128 والذيل والتكملة 154/4.

[7] وفي المحمدون من الشعراء ص 295 والإعلام للزركلي 85/6 : ابن الفخاري.

[8] المحمدون من الشعراء وأشعارهم لأبي الحسن القفطي ص295 وترجمته في التكملة باختصار 361/1

14- الإمام الحافظ المقرئ محمد بن خير بن يغمور أبو بكر الأَموي الفاسي الإشبيلي ت 575هـ، لازم ابن العربي وسمع منه كثيراً، وأخذ عنه ما ينيف على 120 كتاباً، أوردها بأسانيدها إلى مصنِّفيها في فهرسته الحافلة، وكان مقرئاً مجوداً، محدثاً متقناً، نحوياً لغوياً، واسع المعرفة[1].

15- الفقيه محمد بن مالك بن محمد بن مالك أبو عبد الله الغافقي المرسي ت 590هـ، يعرف بالمولي نسبة إلى بعض أعمالها، لقي أبا بكر وسمع منه مسلسلاته، وكان فقيهاً على مذهب مالك، حافظاً له، بصيراً به[2].

16- المقرئ المحدث الراوية محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن فرَج أبو عبد الله القيسي ت 561هـ، من شاطبة، ويعرف بابن تُرِيس، وشهر بالمكناسي، لقي أبا بكر بن العربي فناوله وأجاز له تآليفه، وروايته متسعة، متحققاً بالقراءات بصيراً بوجوهها[3].

17- محمد بن عبد الرحمن بن محمد أبو عبد الله العتقي: من أهل مرسية، له رواية عن ابن العربي سمع منه أكثر سباعياته ولم يحدث[4].

18 - القاضي محمد بن عبد العزيز بن محمد بن شداد أبو عبد الله المعافري الشوْذَري ت 555هـ، كان موصوفا بالحلم والسكون والنزاهة والفضل، روى عن ابن العربي، وأجاز له جامع الترمذي[5].

19- المحدث محمد بن عيسى بن محمد بن بقي أبو بكر الغافقي المرسي، حدث عن أبي بكر بن العربي وغيره بالموطأ[6].

---

[1] التكملة 49/2 والذيل والتكملة 184/5

[2] التكملة 66/2.

[3] معجم أصحاب أبي علي الصدفي ص 173 والتكملة 28/2.

[4] التكملة 363/1.

[5] نفسه 23/2 .

[6] التكملة 351/1 ومعجم أصحاب أبي علي الصدفي ص 118.

20- الفقيه عبد الله بن أحمد بن سعيد أبو محمد العبدري البلنسي يعرف بابن مَوْجُوال ت 566هـ، أخذ عنه وتحقق به ودرّس في مجلسه، وكان ابن العربي يثني عليه، وجمع كتابا حافلا في شرح صحيح مسلم[1].

21- الإمام الحافظ المسند عبد الله بن محمد بن علي أبو محمد الحَجْرِي، المعروف بابن عبيد الله ت 591هـ، أحد الأئمة الحفاظ، رحل إلى قرطبة مرتين، ولقي أبا بكر بن العربي وصحبه بها نحواً من عامين، وقرأ عليه كتبا كثيرة تزيد على المائة، وأجاز له جميع ما رواه وجمعه، ومن جملة ما قرأ عليه: الجامع الصحيح للبخاري برواية أبي علي الكُشّاني عن الفربري[2].

وقرأ عليه كتاب النيّرين، وهو كتابه الكبير في شرح الصحيحين[3]، وجامع الترمذي، وسيرة ابن إسحاق، والمدخل إلى كتاب الإكليل لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري، وكتاب مشتبه النسبة لأبي محمد عبد الغني، وأملى عليه ابن العربي وعلى ابن حُبَيْش وغيرهما كتاب القبس شرح موطأ مالك بن أنس، ثم لقيه بعد ذلك بإشبيلية وصحبه أشهرا، وأكثر الرواية عنه قراءة وسماعاً، وكان ابن العربي يقدمه لقراءة الكتب للواردين لشدة نفوذه[4].

22- الحافظ النسابة عبد الله بن علي بن عبد الله أبو محمد اللخمي الرُّشاطي ت 540هـ، وكانت له عنايةٌ كثيرةٌ بالحديث، والرجال، والرواة، والتواريخ، أجاز له ابن العربي، وروى عنه سباعياته[5].

23- علي بن يحيى بن عمرو بن بقاء أبو الحسن الجذامي القرطبي المرَجُونيّ، أخذ عن أبي بكر ابن العربي جامع الترمذي وغيره[6].

---

[1] التكملة 68/2. 69.

[2] إفادة النصيح لابن رشيد ص 83. 84

[3] ويقع في نحو خمسة آلاف ورقة.[سراج المريدين 35/1 هامش 2]

[4] برنامج التجيبي ص 102. 103 و 129. 130 .

[5] الصلة لابن بشكوال ص 285 ومعجم أصحاب أبي علي الصدفي ص 217. 218.

[6] التكملة 215/3. 216.

24- الحافظ عبد الرحمن بن محمد بن عيسى أبو القاسم الأنصاري، يعرف بابن حُبَيش ت 584هـ، آخر أئمة المحدثين بالمغرب، لم يكن أحد من أهل زمانه يجاريه في معرفة رجال الحديث وأخبارهم ومواليدهم ووفياتهم، كان إماما في علم الحَدِيث، عارفا بعلله، واقفا على أسماء رواته ونقلته، لم يكن بالأندلس من يجاريه فيه، روى عن ابن العربي جملة من مصنفاته ومروياته، ومماروى عنه في الحديث: سنن الإمام الدارقطني[1]، وكتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس[2]، وفهرسته[3].

ونسخة همام بن مُنَبِّه عن أبي هريرة[4]، ومختصرا في السيرة موسوما برائع الدرر ورائق الزهر في أخبار خير البشر صلى الله عليه وسلم وشرف وكرم، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء اللغوي[5].

25- الإمام الحافظ عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد أبو القاسم السُّهيلي ت 581هـ، سمع عليه جملة من مروياته، منها : فهرسته[6]، واختصار سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء اللغوي[7].

---

[1] معجم ابن الأبار ص 122 .

[2] أملاه ابن العربي عليه وعلى زميله عبد الله بن محمد الحِجري سنة 532هـ بداره بقرطبة كما هو مثبت في مقدمة القبس 66/1 .

[3] فهرس الفهارس 855/2 .

[4] برنامج ابن جابر الوادي آشي ص 229.

[5] برنامج التجيبي ص 135.

[6] فهرس الفهارس 855/2 .

[7] نفسه ص 135 وبرنامج الوادي آشي ص 236.

26- المحدث عبد الرحيم بن عيسى بن يوسف أبو القاسم الأزدي الزّهراني الفاسي المعروف بابن الملجوم ت 604هـ، روى عنه مختصر ابن فارس اللغوي المسمى رائع الدرر ورائق الزهر في أخبار خير البشر[1].

27- المقرئ سليمان بن أحمد بن سليمان أبو الحسين اللخمي الإشبيلي ت 576هـ، وهو جد أبي العباس بن سيد الناس لأمه، سمع من ابن العربي صحيح مسلم بقراءته عليه[2].

28- المقرئ المحدث الفقيه غِربيب بن خلف بن قاسم أبو الحسن القيسي المجريطي، نزيل مالقة، روى عن ابن العربي، وقرأ عليه مصنفه المسمى تنبيه الغبي على مقدار النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك في رمضان سنة 532[3].

29- المقرئ يوسف بن عبد الرحمن بن غصن أبو الحجاج التجِيبِي الإشبيلي ت 587هـ، روى عن ابن العربي مسلسلاته وغير ذلك[4].

30- المحدث يوسف بن إبراهيم بن وهبون أبو الحجاج الكلاعي الإشبيلي ت 606هـ، سمع من ابن العربي بعض مسلسلاته بقراءة ابن خِيَرة[5].

31- المحدث الضابط محمد بن الحسن بن إبراهيم أبو عبد الله الأنصاري الغرناطي، يعرف بابن بَداوة ت 598هـ، سمع من أبي بكر بن العربي مسلسلاته[6].

---

[1] برنامج التجيبي ص 136 وبرنامج الوادي آشي ص 236. 237.

[2] التكملة 4/ 97 وابن عبد الملك في الذيل 4/ 56، وابن الزبير في صلة الصلة 4 /الترجمة 405،

[3] التكملة 4/ 54 والذيل والتكملة 5/ 522 وصلة الصلة 4 /الترجمة 357.

[4] التكملة 219/4.

[5] نفسه 221/4 وابن خِيرَة هو : الحافظ محمد بن عبد الله بن محمد بن خيرة أبو الوليد القرطبي، تلميذ ابن العربي، توفي بزَبيد سنة 551هـ. ترجمته في الصلة ص 500 وفي تاريخ الإسلام 35/12.

[6] التكملة 79/2.

32- الأستاذ الأديب مفرج بن محمد بن عصام أبو الخليل الفهري اللشبوني، سمع من أبي بكر بن العربي جامع الترمذي وغير ذلك[1].

33- المحدث عبد الله بن يحيى بن محمد بن أبي إسحاق أبو محمد الأنصاري ت 550هـ، سمع منه أبو عمر بن عياد مسلسلات ابن العربي عنه، وقال: إنه كان له اعتناء بالحديث[2].

34- الحافظ عبد الرحمن بن محمد بن يحيى أبو زيد الغماري الواعظ الضرير ت 603هـ، روى عن ابن العربي واستظهر عليه موطأ مالك، وأجاز له، يحكي ابن الأبار عن أبي عبد الله بن هشام النحوي أن أبا زيد الضرير أَنه سمع بلفظه بعض الموطأ يورده من حفظه وهو يقول: هكذا كنت أعرضه على أبي بكر بن العربي[3].

35- عبد العزيز بن عبد العزيز بن شداد أبو بكر المعافري ت 560هـ، من ضواحي جيان، أخذ بإشبيلية عن أبي بكر بن العربي، وقرأ عليه جامع الترمذي في سنة 525هـ[4].

36- علي بن يحيى بن عمرو بن بقاء أبو الحسن القرطبي ويعرف بالمرْجوني، روى عن أبي بكر بن العربي، أخذ عنه جامع الترمذي وغيره[5].

37- علي بن أحمد بن علي أبو الحسن الأمويّ الشَّرِيشي ت 583هـ، يعرف بِابن لُبَّال، روى عن أبي بكر بن العربي، حدث عنه بالموطأ[6].

---

[1] التكملة 199/2 وفهرس الفهارس 656/2.

[2] نفسه 261/2. 262

[3] التكملة 43/3.

[4] نفسه 95/3.

[5] نفسه 215/3. 216.

[6] نفسه 216/3. 217.

38- الإمام العلامة الحافظ عياض بن موسى بن عياض أبو الفضل اليحصُبي القاضي ت 544هـ، روى عنه فهرسته[1]، وكتب عنه فوائد من حديثه، وناوله كتاب المؤتلف والمختلف للدارقطني،كما حدثه بكتاب الإكمال في المؤتلف والمختلف، للحافظ أبي نصر ابن ماكولا، ثم لقيه بإشبيلية وقرطبة وحدث عنه بالرباعيات المروية عن البخاري، وأجازه جميع روايته[2]، وروى عنه أيضا شرحه لجامع الترمذي، المسمى: عارضة الأحوذي[3].

هؤلاء الجلة من الحفاظ والمحدثين والفقهاء والقراء ممن تخرجوا بالحافظ أبي بكر بن العربي هم الذين تشبعوا بفكره، وحملوا علمه، وبثوا هديه وأذاعوا ذكره، وأصبحوا يمثلونه أحسن تمثيل، باعتبارهم حملة رواياته، وأئمة التّحديث بمصنَّفاته ومرويّاته، والساعين بهمة واقتدار في نشر إجازاته؛ شرقًا وغربًا.

غير أنهم لم يكونوا في تهمُّمهم بتوريث تراثه على وزان واحد، بل كانوا متفاوتين في تعنّيهم بذلك تفاوتا بينا، وفي ضوء تتبعي لأسانيد المغاربة إلى ابن العربي في برنامج أبي القاسم التجيبي السبتي ومحمد بن جابر الوادي آشي وصلة الخلف لمحمد بن سليمان الروداني وفهرس الفهارس لعبد الحي الكتاني، تبين لي أن أسرعهم خطى في مضماره، وأبعدهم مدى في نقل آثاره، إنما هم خمسة نبغاء من حفاظ أصحابه : أبو الفضل عياض السبتي، وأبو بكر بن خير الفاسي، وأبو القاسم بن حُبيش الأنصاري، وأبو محمد بن عبيد الله الحَجري نزيل سبتة، وأبو القاسم السهيلي المالقي دفين مراكش، هؤلاء هم الذين ظلت أسماؤهم مقرونة باسم شيخهم تتردد في حلقات الدرس الحديثي عبر أروقة الجوامع وفي مجالس العلم السلطانية بحواضر العدوتين، وبهؤلاء اتصلت أسانيد المتأخرين من المغاربة، وامتدت إلى زمن المعاصرين[4].

---

[1] فهرس الفهارس 855/2.

[2] صرح بذلك في الغنية ص 68 حين اجتاز ابن العربي بسبتة، وينظر الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام 98/4 .

[3] صلة الخلف للروداني ص 277.

[4] ينظر على سبيل التمثيل صلة الخلف للروداني ص 106 - 142 - 151 - 166 - 248 - 275 - 277 وفهرس الفهارس للكتاني 855/2

ثبَت بأهم المصادر:

1- الإعلام بمن حل مرّاكش وأغمات من الأعلام، للعباس بن إبراهيم السملالي ت 1378هـ، اعتناء عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية بالرباط، الطبعة الثانية 1413 هـ 1993م.

2- الأعلام لخير الدين بن محمود الزركلي ت 1396هـ، الطبعة الخامسة عشرة لعام 2002م، نشر دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان.

3 – إفادة النصيح في التعريف بسند الجامع الصحيح، لأبي عبد الله محمد بن عمر ابن رشيد السبتي الفهري ت721هـ، تحقيق الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجه، الدار التونسية للنشر.

4- برنامج التجيبي، للقاسم بن يوسف التجيبي السبتي ت 730هـ.تحقيق وإعداد: عبد الحفيظ منصور، نشر الدار العربية للكتاب.

5- برنامج الوادي آشي، محمد بن جابر أبي عبد الله الوادي آشي الأندلسي ت 749هـ، تحقيق محمد محفوظ، نشر دار الغرب الاسلامي بيروت، الطبعة الثالثة لعام 1982م.

6- بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس لأبي جعفر أحمد بن يحي الضبي ت 599هـ نشر دار الكاتب العربي 1967م – القاهرة.

7- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي ت 748هـ،

تحقيق د. بشار عوّاد معروف، نشر دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى لعام 1424هـ2003 م.

8- تاريخ دمشق، لأبي القاسم علي بن الحسن المعروف بابن عساكر ت 571هـ، تحقيق عمرو بن غرامة العمروي، نشر دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لعام 1418 هـ 1997م

9- تاريخ علماء الأندلس لأبي الوليد عبد الله بن محمد ابن الفرضي ت 403هـ تحقيق السيد عزت العطار الحسيني، نشر مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية 1408هـ 1988م.

10- تاريخ قضاة الأندلس ـ المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا.

لأبي الحسن علي بن عبد الله بن محمد النباهي المالقي ت 792هـ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، نشر دار الآفاق الجديدة – بيروت ـ لبنان، الطبعة الخامسة لعام 1403هـ ـ 1983م.

11- التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار، محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي ت 658هـ، تحقيق : د.عبد السلام الهراس، نشر دار الفكر لعام 1415هـ 1995م.

12- جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس لأبي عبد الله محمد بن فتوح الأزدي الميورقي الحميدي ت 488هـ، الدار المصرية للتأليف والنشر ـ القاهرة. طبعة عام 1966م.

13- جزيء من فهرسة أبي محمد عبد الله الحَجري السبتي ت 591هـ، تحقيق : عبد العزيز الساوري، نشر دار الحديث الكتانية، طنجة ـ المغرب، الطبعة الأولى لعام 2015م.

14- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لإبراهيم بن علي ابن فرحون اليعمري ت799هـ تحقيق وتعليق د محمد الأحمدي أبو النور نشر دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.

15- ذيل تاريخ بغداد، لأبي عبد الله محمد بن محمود المعروف بابن النجار البغدادي ت643 هـ، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى لعام1417 هـ 1997م

دار الطبع: دار الكتب العلمية بيروت – لبنان

16- الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة لأبي عبد الله محمد بن عبد الملك الأنصاري المراكشي ت 704 هـ تحقيق وتعليق د .إحسان عباس د. محمد بن شريفة د .بشار عواد معروف، الطبعة الأولى لعام 2012م نشر دار الغرب الإسلامي ـ تونس.

17- المحمدون من الشعراء وأشعارهم، لجمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي ت 646هـ، تحقيق حسن معمري، مراجعة حمد الجاسر، نشر دار اليمامة ـ الرياض، عام 1390هـ 1970م.

الناشر: دار اليمامة، عام النشر: 1390 هـ 1970 م

18- معجم أصحاب القاضي أبي علي الصدفي، لابن الأبار، محمد بن عبد الله البلنسي ت 658هـ، نشر مكتبة الثقافة الدينية، مصر، الطبعة الأولى لعام 1420 هـ 2000 م

19- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب لأحمد بن محمد المقّري التلمساني ت 1041هـ، تحقيق د. إحسان عباس، نشر دار صادر، بيروت، لبنان.

20- الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، لأبي القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال ت 578هـ، تحقيق السيد عزت العطار الحسيني، نشر مكتبة الخانجي، الطبعة الثانية لعام 1374 هـ 1955م.

21- صلة الخلف بموصول السلف لمحمد بن سليمان بن الفاسي بن طاهر الرُّوداني ت 1094هـ، تحقيق د.محمد حجي، نشر دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى لعام 1408هـ 1988م.

22- الغنية : فهرست شيوخ القاضي عياض، لأبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي، ت544هـ، تحقيق ماهر زهير جرار، نشر دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى لعام 1402هـ 1982م.

23- فهرسة ابن خير الإشبيلي لأبي بكر محمد ابن خير الفاسي الإشبيلي ت 575 هـ تحقيق وتعليق بشار عواد معروف - محمود بشار عواد، الطبعة الأولى لعام 2009م نشر دار الغرب الاسلامي - تونس.

24- فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، لمحمد عبد الحي الكتاني ت 1382هـ. تحقيق د. إحسان عباس، نشر دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة الثانية لعام 1982م.

25- قانون التأويل، للقاضي أبي بكر بن العربي المعافري ت 543هـ، تحقيق : محمّد السّليماني، نشر دار القبلة للثقافة الإسلاميَّة، جدّة، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، الطبعة الأولى لعام 1406 هـ 1986م.

26- مع القاضي أبي بكر ابن العربي، لسعيد أعراب، نشر دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى لعام 1407هـ 1987م.

27- المسالك في شرح موطأ مالك، للقاضي أبي بكر ابن العربي المعافري الاشبيلي، تحقيق محمد بن الحسين السُّليماني وعائشة بنت الحسين السُّليماني، نشر دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى لعام 1428 هـ 2007م.

28- سراج المريدين في سبيل الدين، للقاضي أبي بكر ابن العربي المعافري، تحقيق : د. عبد الله التوراتي، نشر دار الحديث الكتانية، المغرب - بيروت، الطبعة الأولى لعام 1438هـ 2017م.

29- سير أعلام النبلاء، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي ت 748هـ، تحقيق : مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، نشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة لعام 1405 هـ 1985م.

خَصَائِصُ السِّرَاجِ الأَمِينِ صلى الله عليه وسلم مِنْ خِلَالِ سِرَاجِ المُرِيدِينَ: نُصُوصٌ وَفُصُوصٌ

د. عبد الرزاق مرزوق

جامعة القاضي عياض، مراكش

فاتِحة البحث:

الحمد لله أهلِ الثناء على التوفيق لما يليق، المغني في بلوغ شُقّة الوَصْلِ عنِ المساعد والرفيق، سبحانه ما أَمْهَدَ الظَّهْر الموَطَّأَ بِسَلْوَاه، وأسعفَ الحاديَ الشَّادِيَ بِنَجْوَاه، والصلاة والسلام على سيدنا أحمد المبعوث برسم الوِفاق خَتْما؛ رَحْمَةً تَجْلُوها آيُ الحِقَاق بَدَاهَةً وحَتْما، وعلى عترته الأطيَبين الأصفِياء، وصحابتِه الأكرمين الأحفياء، والتابعين اللاحقين الأوفياء.

وبعد، فقد اشتمل كتاب «**سراج المريدين في سبيل الدين**» للحافظ الإمام ابن العربي من علم السيرة النبوية على لُمَع سَنِيَّات سائرات، تنادي عليه بالإجلال، وتوشِّي لبوس تأليفه بِدَاعِيَة الإعجاب والإقبال.

لذا حاولت مقاربَتَها بهذا البحث الضئيل، مشاركةً غيرَ ذات كمال، في ندوة صاحب السراج الدولية الأثيرة، الباجِسَة لخزانة علومه الجمة الغفيرة، الحرية بالنداء على أهل المغرب بتمثلها على جهة العَزازَة والافتخار، وعلى أهل المشرق بتحمُّلِها على جهة القصد والاعتبار، على أني بما حاولت غير جدير، ولما قاربت حسير المسير، فعسى أن يصيبني –وأنا أكابد المشقة– سَعَفُ الأجرَيْن، ويُمَدَّ لي مما أبغي به شاهدُ العَصْرَيْن.

وإن عمدتي –في كل ما أَسستُ عليه هذه المقالة القليلة– على نشرة السراج التي حققها الدكتور عبد الله التوراتي –حفظه الله–، نقلا لنص كلام الإمام ابن العربي فيه، ورَدّاً لمصادر الأحاديث –التي يَستشهد بها– إلى ما رَدَّها المحقق إليه؛ اكتفاء بصنيعه الحسن، الذي جَمُل به إخراج السراج واعْتَلَن.

قد اعتبرتُ -في تعلق النص بعلم السيرة النبوية- ضابطَ التضمُّن -كفاحا أو إلماحا- لما يُحيل على فن من فنونه، كالخصائص النبوية، أو الإشراق بما تَجِيشُ به حال الإمام مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من شجون المحبة والتوقير، أداء ووفاء.

وقد جعلت مادتها اللطيفةَ التَّناثُل، صنفين اثنين من صنوف التناول، نصوصا أنتقيها انتقاء المضطر إلى الاختصار، وفُصوصاً -كالغُرَر في نواصيها-؛ ألفَيْتُها مُوَشَّيَةً مَراقِيها، فأتبَعتُها في الذكر إياها، لتكون للمريدين مَسَرَّة، وللشاهدين صِلَةً ومَبَرَّة.

وحَلَّيْتُ كلَّ نصٍّ بِتَسْمِيَةٍ جَارِيَة، هادِيَةٍ إلى دَوْحِ فُصُوصِه الدَّانِيَة، إذا أشرف المقبل رآها، وإذا أقبَل ارتضاها، ثم يفتأ في هناءتها متقلبا؛ حتى يتخذها سكنا، ويُؤْثِرَها أهلا ووَطَنا.

وتناولتُ هذه النصوص على جهة الانتقاء من شتى المواطن خلال السراج، إلى أن حبَسَني حابسُ مناسبةِ وضعِ هذه المقالة؛ وإلا فإن مواطنَ سواها من جنسها لا تَزال فيه، تستحق الاستخراج والعناية والتنويه، فعسى إذا سنَحت بعدُ مناسبةُ اتفاق، وجرى لي يُمْنُها بالسماحة والوِفاق، أن أستكمل صالحِةَ ما طَعِمْتُ مِن بَرَكَةِ حَيْسِه، وآنستُ من مَدِّ نورِ قُدْسِه.

مَشْرَعَة التَّبَوُّءِ:

وهي فاتحة اكتناف السراج لروضات المشاهد النبوية، وما فيها من روعة الفزَع إلى ذكر النبي صلى الله عليه وسلم أولَ التناول للمقام الأول من المقامات التي نظم خلالها الإمام ابن العربي الباب الأول من الكتاب، وهو المقام الذي سماه: (**الحياة الدنيا**)[1]، حيث افتتحه ببيان ما بدأ الله تعالى به الخلقَ قائلا:

([1]) - يلي هذا المقام – خلال الباب الأول من الكتاب: "مقام الموت"، ثم "مقام البعث والنشور"، ثم مقام "الجنة أو النار"، وخلال الباب الثاني – الذي هو سائر الكتاب: تناول لما للعباد في هذه المقامات الأربع من الأسماء والصفات، حيث افتتحه الإمام بن العربي بقوله: - 7/2 -: (وهذه المقامات للعباد فيها أسماء وصفات، يتجلى كل واحد منهم فيها، ويتسمى باعتقاده وفعله، ويتحلى في نعوتها، كثيرٌ عددها، بعيد أمدها، بها يتعرف، وعليها يحكم، وإلى مقتضاها يصير آخرا، حسبما تفسَّر في المقامات).

(إن الله سبحانه كان ولا شيء معه، ثم خلَق الموجوداتِ الأصول؛ من الأرَضين والسماوات، والشجر والنبات والحيوانات، وأُخبِرْنا في الصحيح: «أن الله تعالى خلق آدَمَ آخرَ الأيام؛ يومَ الجمعة؛ آخرَ الخِلْقة؛ طولُه ستون ذِراعا في الهواء، ثم قال له: اذهبْ إلى أولئك النفر من الملائكة، فسلم عليهم، فذهبَ، فسلَّم، فرَدُّوا عليه، فقال له: هذه تحِيَّتُك، وتحية ذُرِّيَّتِك»[1].

وثبتَ في الخبر عن أبي هريرة: «قالو: يا رسول متى كنت نبيا؟،

قال: وَآدَمُ بَيْنَ الرُّوحِ والجَسَدِ»[2].

وفي لفظ آخر: «متى وجَبَتْ لكَ النبوة؟»[3].

وفي لفظ آخر: «وآدمُ بين الماء والطين»).

ثم ذكر خلق آدم عليه السلام، وأتبعه بذكر ما جرى أثناء خلقه من بدء نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وساق في بيان ذلك حديثَ ميسرةَ الفجرِ الصحيح –عند الإمام أحمد في مسنده–: (ولفظَ الترمذي، عن أبي هريرة –في عبارة السؤال–) «**متى وجبت لك النبوة؟**».

إِفْصاحٌ:

وفي هذا النص الرفيع –من مبينِ الدلالة على محل **علم السيرة النبوية** من **السراج**– فُصُوص ذَوَاتُ ضِيَاء، ومَلاحَة وبَهَاء، منها:

---

(1) – صحيح البخاري، برقم "2841".

(2) – مسند الإمام أحمد، برقم "16623".

(3) – جامع الترمذي، برقم "3609".

*– تقدُّم الإثَارة له قياسا إلى سائر المعارف التي يثيرها الإمام كِفاحا أو إلماحا[1]، ومَرَدُّ العجب من هذا التقدم ليس إلى أولية الذكر في الكتاب، ولكن مردَّه إلى اقتران إعلانِ النبوة الآخِرَة بأحداث الخليقة الأولى عامة، ووُقوعِه أثناء خلق آدم عليه السلامُ خاصة.

مع أن سيدنا الإمام لم يُشِر إلى وجه المناسبة بين أحداث خلق الموجودات الأولى الأصول وخلق آدم عليه السلام، وبين النداء على النبي صلى الله عليه وسلم مِن هنالك بالاصطفاء.

ومن روائع الموافقات المناديات على هذا الصنيع الرفيع؛ بالتشييع المذِيع: افتتاح الإمام السيوطي ذكرَ الخصائص النبوية –في كتابه الكفاية– بذكر هذا الشأن؛ لما قال: (باب خصوصية النبي صلى الله عليه وسلم بكونه أولَ النبيين في الخلق [2]، وتَقَدُّمِ نبوته، وأخذِ الميثاق عليه) [3].

ثم ساق الأخبارَ المشِيدةَ بهذا الحَدَث المشهود، وما أفاد تعدُّدُها من تفاصيله، وأتبعها بذكر فائدة ذاتِ صلة ماسَّة، اشتمل عليه قول الله تعالى: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيۡتُكُم

([1]) – كصنيعه في السفر الأول – ص 34-35 –، لما تناول "علم الحديث" ببيان حكم رواية الإسرائيليات، وشرط المحدِّث في ذلك، وكذا في السفر نفسه – ص 69–؛ لما تناول "علم الفقه" ببيان جانب من فقه الزكاة؛ اقتضاه سياق حديثه هناك عن حقوق الفقراء.

([2]) – لعل الإمام السيوطي يريد هنا أولية اصطفاء النبي صلى الله عليه وسلم بالنظر إلى سائر الأنبياء، وما اختص به من هذا الاصطفاء دون سائر بني آدم؛ لما أخذ الله تعالى ذُرِّيَّاتهم؛ كما قال تعالى: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ وَأَشۡهَدَهُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰۛ﴾، وإلا فإن تَكَوُّنَ النبي ﷺ الشريف وتنقله في خلق الإيجاد متأخر إلى وقته المعلوم، والمعَجَّل إعلان اصطفائه للنبوة من ذلك الوقت – كما قال الإمام التقي السبكي في فتاواه 39/1 –: (إعْلَامًا لِأُمَّتِهِ لِيَعْرِفُوا قَدْرَهُ عِنْدَ اللَّهِ فَيَحْصُلُ لَهُمْ الْخَيْرُ بِذَلِكَ)، قال: (وَاتِّصَافُ حَقِيقَتِهِ بِالْأَوْصَافِ الشَّرِيفَةِ الْمُفَاضَةِ عَلَيْهِ مِنْ الْحَضْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ حَاصِلٌ مِنْ ذَلِكَ الْوَقْتِ، وَإِنَّمَا يَتَأَخَّرُ الْبَعْثُ وَالتَّبْلِيغُ لِتَكَامُلِ جَسَدِهِ ﷺ الَّذِي يَحْصُلُ بِهِ التَّبْلِيغُ، وَكُلُّ مَالَهُ مِنْ جِهَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَمِنْ جِهَةِ تَأَهُّلِ ذَاتِهِ الشَّرِيفَةِ وَحَقِيقَتِهِ مُعَجَّلٌ لَا تَأَخُّرَ فِيهِ).

([3]) – "كفاية الطالب اللبيب في خصائص الحبيب: 3/1"

مِّن كِتَٰبٖ وَحِكۡمَةٖ ثُمَّ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مُّصَدِّقٞ لِّمَا مَعَكُمۡ لَتُؤۡمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ﴾[1]، حيث دلت على لازم الخُصُوصِيَّة المذكورة: أنه صلى الله عليه وسلم نَبِيٌّ لكافة من بُعث قبل بعثته من الأنبياء، وهذه الفائدة قد نقلها الإمام السيوطي عن الإمام التقي السبكي في رسالته السَّنِيَّة "التعظيم والمِنَّة في لتؤمنن به ولتنصرنه"، قال: (مَا مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْمِيثَاقَ أَنَّهُ إِنْ بُعِثَ مُحَمَّدٌ فِي زَمَانِهِ لَتُؤْمِنَنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ، وَيُوصِي أُمَّتَهُ بِذَلِكَ، وَفِي ذَلِكَ مِنْ التَّنْوِيهِ بِالنَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم وَتَعْظِيمِ قَدْرِهِ الْعَلِيِّ مَا لَا يَخْفَى، وَفِيهِ مَعَ ذَلِكَ أَنَّهُ عَلَى تَقْدِيرِ مَجِيئِهِ فِي زَمَانِهِمْ يَكُونُ مُرْسَلًا إلَيْهِمْ؛ فَتَكُونُ نُبُوَّتُهُ وَرِسَالَتُهُ عَامَّةً لِجَمِيعِ الخَلْقِ مِنْ زَمَنِ آدَمَ إلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَيَكُونُ الْأَنْبِيَاءُ وَأُمَمُهُمْ كُلُّهُمْ مِنْ أُمَّتِهِ، وَيَكُونُ قَوْلُهُ: «بُعِثْتُ إلَى النَّاسِ كَافَّةً»[2] لَا يَخْتَصُّ بِهِ النَّاسُ مِنْ زَمَانِهِ إلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، بَلْ يَتَنَاوَلُ مَنْ قَبْلَهُمْ أَيْضًا، وَيَتَبَيَّنُ بِذَلِكَ مَعْنَى قَوْلِهِ صلى الله عليه وسلم: «كُنْت نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ»)[3].

ثم بين الإمام السبكي وجه دخول لام القسم في ﴿لَتُؤمِنُنَّ﴾ من الآية الكريمة، وأن هذا الميثاق المأخوذ له من الأنبياء أشبهُ بالبيعة؛ قال: (**وَالنَّبِيُّ** صلى الله عليه وسلم **خَيْرُ الْخَلْقِ؛ فَلَا كَمَالَ لِمَخْلُوقٍ أَعْظَمُ مِنْ كَمَالِهِ، وَلَا مَحَلَّ أَشْرَفُ مِنْ مَحِلِّهِ، فَعَرَفْنَا[4] بِالْخَبَرِ الصَّحِيحِ حُصُولَ ذَلِكَ الْكَمَالِ مِنْ قَبْلِ خَلْقِ آدَمَ لِنَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلم مِنْ رَبِّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وَأَنَّهُ أَعْطَاهُ النُّبُوَّةَ مِنْ ذَلِكَ الْوَقْتِ، ثُمَّ أَخَذَ لَهُ الْمَوَاثِيقَ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ وَعَلَى أُمَمِهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّهُ الْمُقَدَّمُ عَلَيْهِمْ وَأَنَّهُ نَبِيُّهُمْ وَرَسُولُهُمْ.**

---

(1) – سورة آل عمران، الآية 80.

(2) – لم أجده بهذا اللفظ، وفي نفس معناه: حديثُ أبي أمامة الباهلي، عند أحمد في المسند – رقم 22209 –: «فُضِّلتُ بأربعٍ: جُعِلَتِ الأرضُ لأُمَّتي مسجدًا وطَهورًا، وأُرسِلتُ إلى النَّاسِ كافَّةً ....».

(3) – ضمَّنها السبكي كتابه "الفتاوى: 38/1".

(4) – في نشرة دار المعارف من الفتاوى: "يُعَرِّفُنَا"، والمثبت من "الخصائص الكبرى: 5/1" للسيوطي، وهو الأليق بالسياق، والله أعلم.

وَفِي ﴿أَخَذَ﴾ [1] – وَهِيَ فِي مَعْنَى الاسْتِحْلَافِ، وَلِذَلِكَ دَخَلَتْ لَامُ الْقَسَمِ فِي ﴿لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ﴾ – لَطِيفَةٌ أُخْرَى وَهِيَ كَأَنَّهَا الْبَيْعَةِ [2] الَّتِي تُؤْخَذُ لِلْخُلَفَاءِ، وَلَعَلَّ أَيْمَانَ الْخُلَفَاءِ أُخِذَتْ مِنْ هَذَا، فَانْظُرْ إلى هَذَا التَّعْظِيمَ لِلنَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم مِنْ رَبِّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

فَإِذَا عُرِفَ ذَلِكَ فَالنَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم هُوَ نَبِيُّ الْأَنْبِيَاءِ، وَلِهَذَا أَظْهَرَ ذَلِكَ فِي الْآخِرَةِ جَمِيعُ الْأَنْبِيَاءِ تَحْتَ لِوَائِهِ، وَفِي الدُّنْيَا كَذَلِكَ لَيْلَةَ الْإِسْرَاءِ صَلَّى بِهِمْ؛ وَلَوْ اتَّفَقَ مَجِيئُهُ فِي زَمَنِ آدَمَ وَنُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى وَجَبَ عَلَيْهِمْ وَعَلَى أُمَمِهِمْ الْإِيمَانُ بِهِ وَنُصْرَتُهُ، وَبِذَلِكَ أَخَذَ اللَّهُ الْمِيثَاقَ عَلَيْهِمْ، فَنُبُوَّتُهُ صلى الله عليه وسلم وَرِسَالَتُهُ إِلَيْهِمْ مَعْنًى حَاصِلٌ لَهُ، وَإِنَّمَا أَمْرُهُ يَتَوَقَّفُ عَلَى اجْتِمَاعِهِمْ مَعَهُ، فَتَأَخُّرُ ذَلِكَ الْأَمْرِ رَاجِعٌ إِلَى وُجُودِهِمْ لَا إِلَى عَدَمِ اتِّصَافِهِ بِمَا يَقْتَضِيهِ).

ولولا خشيةُ الإطالة لزدت هذا المقام الخطير بيانا، بنقل المزيد مما تناوله به الإمام السبكي وسواه من الأئمة؛ دُرراً من نفيس الكلام، وصُوَرَ إمتاعٍ فيه، تُنَزِّهُهُ عن الإملال والتَّتْوِيه.

*–ومنها: ما تخلل فجرَ تكوين العالم من نفَس البشارة بأحمد صلى الله عليه وسلم؛ وأن الكون قد عرفَ من ذلك الوقت حقَّ كرامته، وشهد ناموسَ نبوته.

*–ومنها: الإشارة إلى ما في اختيار الله تعالى لأنبيائه ورسله من مراتب الخصوصية، وأن هذه المرتبة –المذكورةَ للنبي صلى الله عليه وسلم– زائدةٌ على مرتبة الاختيار الشاملة لكافتهم.

([1]) – في نشرة دار المعارف من الفتاوى: "وفي آخذ المواثيق"، والمثبت من "سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد: 91/1"، للصالحي، (نشرة عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض)، حيث نقل الصالحي كلام السبكي، وهو الأليق بالسياق، والله أعلم.

([2]) – في نشرة دار المعارف من الفتاوى: "أَيْمَانُ البَيْعَة"، والمثبت من "سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد: 91/1"، للصالحي، (نشرة عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض)، حيث نقل الصالحي كلام السبكي.

*-ومنا: ما للنبي صلى الله عليه وسلم -في هذا الإعلان الجلل النَّاضِر- من مشهد الخصوصية السَّنِيّ الباهِر، المكلَّلِ -في تقرير كرامتها- برسم فريدٍ ظاهر، جرى له من ذلك الوقت البعيد، علَمَ تصديق وكرامةِ تأييد.

*-ومنها: ما للنبي صلى الله عليه وسلم فيه أيضا من منقبة الإعجاز، المحِيلة -مِن مِنَّة النبوة- على سابقة الإحراز، لا سيما وأن آدمَ عليه السلام -الذي منهُ خَلقُه الشريفُ الأطهر- قد كان حينئذ مُنْجَدِلاً في طينته[1]، لما يكتملْ خَلقه بعدُ، ومن أحسن ما قيل في هذا المعنى:[2]

سبقت نبوته وآدم طينةٌ * فله الفخارُ على جميعِ**

سبحان من خص النبيَّ * بفضائل تتلى بغَيْرِ**

*-ومنها: أن غايةَ الإخبار بحصول هذه السابقة للنبي صلى الله عليه وسلم؛ لا تقف عند حد الإشعار بعلم الله تعالى أنه سيكون نبيا، فهذا تحصيل حاصل، وإلا فإن الله تعالى قد علم نبوة سائر الأنبياء في ذلك الوقت وقبله

رَبْوَةُ الإِشْراف

وهي ثاني مقامات الظفر بما أصاب المشاهدَ النبوية من مَدِّ السراج، يجد الرَّاتع فيها من دَهَش السرور ما يغريه بالتَّخَلُّل، وبَذل غاية التذلُّل، قال الإمام:

([1]) - قد صح هذا الوصف لحال آدم عليه السلام – لما وجبت للنبي صلى الله عليه وسلم النبوة – في حديث العرباض بن سارية، رضي الله عنه مرفوعا، عند أحمد في مسنده (رقم 17168): «إني عند الله في أم الكتاب لَخَاتَمُ النبيين، وإن آدم لَمُنجَدِل في طينته».

قال الصالحي في بيان معناه – سبل الهدى والرشاد: 78/1 -: (كتبت خاتم الأنبياء في الحال الذي آدم مطروح على الأرض، حاصلٌ في أثناء تخلّقه؛ لما يُفرغ من تصويره وإجراء الروح).

([2]) - ذكر البيتين الصالحي في "سبل الهدى والرشاد: 80/1"، دون نسبة، قائلا: (ويرحم الله القائل حيث قال: ....)، فلعلهما من نظمه، رحمه الله.

ذِكْرُ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلم

(وأما محمد صلى الله عليه وسلم فإن الثابت في الصحيح "**أَنَّ الله تعالى آتاه مفاتيح خزائن الأرض**".

و"**خَيَّرَه بَيْنَ أن يكون نبيا ملِكا، أو نبيا عبْدا، فالتفت إلى جبريل كالمستشير له، فأشار إليه أن تواضعْ، فقال: «بَلْ نبيا عبدا»**".

"**فكان يجوع يوما، ويشبع يوما**".

وفي الحديث الحسن: "**أن الله خيَّره قبل موته بيسير بين الخُلْد في الدنيا، أو لقائه، فاختار لقاءه**".

و"**كان يضطجع على رُمَال السرير حتى يؤثِّر في جنْبِه**"، **ويقال له**: "**إن كسرى وقيصر فيما هما فيه من المُلك؛ وأنت على هذه الحالة، فيقول: «لَهما الدنيا، ولنا الآخرة»**")[1].

إفْصاحٌ:

فهذا نص الإمام، المنَضِّرُ لهذا المشهد العَلِيّ، تنضير البَصير العارف الصفِيّ، بما يواتيه من ديبَاج البيان المحمدي، وفيه - مما سيق لأجله من فُصُوص الالتذاذ — صنوف:

*-منها: ابتداؤه بـ "**أَمَّا**" تفصيلا خَالجَ كلامَه المتعلقَ بزهد نبي الله تعالى سليمانَ عليه السلام، بيانا لعِيشة النبي صلى الله عليه وسلم المخْلَصَة للآخرة، قياسا إلى عِيشَة النبي سليمان، ذاتِ الخَصْلَة نفسها.

*-ومنها: بيانُ محلِّ الفضيلة المحمدية في هذا المقام، وهي الجمع بين طرح الدنيا والمِلْك المعْروض عليه، تواضعا لائقا بالنبي الخاتَم، موافقا محلَّ إمامته لسائر الرسل والأنبياء، في الزهد وسواه من سائر شؤون السلوك.

([1]) - "سراج المريدين: 1/36-38".

ولا يخفى أصلُ الفضلِ النبويّ الجامعُ بين كافَّتِهِم، وأن لكل ما فارقوا به نبينا صلى الله عليه وسلم وجهَ اعتبار؛ يُقَرِّر فضله عليهم تارة، ويصون عصمتهم تارة أخرى.

*-ومنها: ما يُمتحن به إدراك المريد - وهو يتأمل الخصوصية النبوية في هذا المقام — من لزوم دفع شبهة التعارض بين طلب سليمانَ عليه السلامُ للمُلك، وردِّ النبي صلى الله عليه وسلم له، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكاً لاَّ يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِيَ إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾[1].

وقد أجاب الإمام بن العربي عن ذلك بذكر أقوال المتأولين، ثم وقف مع آخرها؛ يؤثره، ويستدل له، ويوجه معناه، قال: (الثامن: عَلِمَ أن محمدا صلى الله عليه وسلم مُتبَرِّئٌ عن هذه الحالة فسألها، وفي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إن عفريتا تفلَّتَ عليَّ البارحة، فأراد أن يقطع صلاتي، فأخذتُه، فَذَعَتُّه، فأردت أن أربطه إلى سارية من سواري المسجد، ثم ذكرتُ قولَ أخي سليمان: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكاً لاَّ يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِيَ﴾، فأرسلتُه، ولولا ذلك لأصبح يلعب به وِلدان المدينة»)[2].

قال الإمام: (فدل هذا الحديث الصحيح على أن سليمان إنما كان سؤالُه ألا يكون ذلك لأحد من بعده، فمكَّنَ الله من ذلك محمدا لفضله، ثم يسَّر على يديه الإرسال تحقيقا لوعده، وليكون ذلك مِن قِبَلِه صلى الله عليه وسلم ومن عِندِه، فيجتمع الفضْلانِ، وتظهر المنزِلَتان)[3].

*-ومنها: أن الملك الذي صار لمحمد صلى الله عليه وسلم بعد سليمان عليه السلام ليس مُلكَ الحيازة، بل ملكُ السلطان على المملوكات، فيزهد في حيازتها اختيارا، ويَدعُ النَّفَاذَة فيها اعتبارا، وهو ما يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم: «فأردت أن أربطه إلى سارية من سواري

([1]) - سورة ص، الآية 34.

([2]) - "سراج المريدين: 1/30-31".

([3]) - "سراج المريدين: 1/31".

المسجد، ثم ذكرتُ قولَ أخي سليمان فأرسلتُه»، فهذه المرتبة في الملك أعلى من مرتبة الملك السليماني لمن تأمل.

*–ومنها: نكتة بديعة فيما بين المِلكَين من الفروق، التي منها أن المِلك السليماني – وما على شاكلته من مُلْك الأنبياء – يفتأ النبي فيه مبتلى برعايته، مفتونا بسلبه منه، كما في قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَٰنَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ﴾[1]، وقد أشار بعض المفسرين إلى أن فتنة النبي سليمان عليه السلام في الآية: (تركُه تعليقَ ما طلبه على مشيئة الله)[2]، وكان الذي طلبه أن يولَد له – في الليلة التي طاف فيها على نسائه – أربعون فارسا؛ يجاهدون في سبيل الله، وصدَّق ذلك حديث أبي هريرة المرفوع – عند الشيخين وسواهما –، الذي فيه «فَوَ الذي نفسُ محمد بيده لو قال: "إن شاء الله" لجاهدوا في سبيل الله فرسانا أجمعون»[3].

فالظاهر أن الحامل لسليمان عليه السلام على نسيان التعليق المذكور: ما فُتن به من رعاية الملك الواسع الذي جعله الله له.

أما المِلك المحمدي؛ فقد كان فيه من راحة الزهد في السلطان – مع القدرة عليه – ما أغنى النبي صلى الله عليه وسلم عن تكلف رعايته، والانشغال بشؤون توطيده، وهو ما يدل عليه حديث الخصائص النبوية، الذي ذكره الإمام – مطلع نص الترجمة –، عن أبي هريرة، مرفوعا، وفيه: «...، وبينا أنا نائمٌ أُوتيت بمفاتيح خزائن الأرض، فوُضعت في يدي»[4].

فمحلُّ النكتة فيه: أنه صلى الله عليه وسلم أوتي مفاتيح خزائن الأرض، فزهد في الخزائن والمفاتيح، وأنه أوتيها وهو نائم؛ إشارة إلى غاية استغنائه عنها، وشدة رَغَمِها في السعي إليه.

([1]) – سورة ص، الآية 33.

([2]) – "التحرير والتنوير: 260/23".

([3]) – صحيح البخاري، برقم: "2819" معلقا، وصحيح مسلم، برقم: "1654" موصولا.

([4]) – صحيح البخاري، برقم: "2977"، وصحيح مسلم، برقم: "523".

رَوْضَةُ الخَصَائِصِ النَّبَوِيَّة

وهي ثالت مقامات الابتهاج بما رُفعت إليه المشاهدُ النبوية خلال فصول السراج، استطرد إليها الإمام من حديثه الموازن بين ملك سليمان وملك محمد عليهما الصلاة والسلام، حيث قال:

(وإذا نظرتَ إلى ملك محمد في الآخرة رأيت ثَمَّ ﴿نَعِيماً وَمُلْكاً كَبِيراً﴾[1]، **فله خصائص كثيرة، أمهاتها خمس وعشرون:**

خُتِمَ به الرُّسُل؛

جُعِل شهيدا على الخَلْق؛

كَلَّمَه الله مِن غير واسطة؛

عُرِج به إلى السماء، فرأى مَلَكُوتَهَا؛

عُرِجَ به فوق السماء؛ حتى سمع صريف الأقلام؛

غُفِرَ له ما تقدم من ذنبه، وما تأخر؛

زُوِيَت له الأرض، فرأى مشارقها ومغاربها، وسيبلغ مُلكُ أمته ما زُوِيَ له منها؛

أُحِلَّتْ له الغنائم؛

جُعِلَت له الأرض مسجدا وطَهورا؛

بُعِثَ إلى الناس كافة؛

نُصِر بالرعب مسيرة شهر؛

وَأُعْطِيَ الكَنْزَيْن: الأحمر، والأبيض؛

أُوتِيَ مفاتيح خزائن الأرض؛

اصطُفِيَ من الخلق؛

أَوَّلُ من تنشق عنه الأرض؛

([1]) - سورة الإنسان، الآية 20.

خَطيبُ الخَلْق؛

شَفِيعُهُم؛

سَيِّدُهُم؛

أَكْرَمُ الخَلْقِ على الله؛

"يَقُوم عن يَمين العرش"، وفي رواية: "يُجْلِسُه معه على العرش"؛

لَهُ الوسيلةُ؛خَلِيلُ الله؛

أَوَّلُ الخَلْق دُخولا الجَنة؛

رحمة للعالمين.

وكل ما أدرك سليمانُ لا يقابِل نصيف حُورِيَّة، فكيف بما أوتي محمد صلى الله عليه وسلم في مُلْك الآخرة؟ ...

فَلَئِنْ كان سليمانُ عليه السلام مَلِكا في الدنيا؛ إن محمدا صلى الله عليه وسلم لَمَلِكٌ في الآخرة)[1].

إِفْصاحٌ:

على هذا النحو جرى ذكر الإمام ل**لخصائص النبوية** في هذا النص: استطرادا إلى ما اقتضاه سياق الموازنة بين مُلك سليمان، وملك محمد عليهما الصلاة والسلام، وفيه – مما أصاب من بديع الفائدة – فصوص شاهدة رائدة:

*–منها: أنه تناول **الخصائص النبوية** بسبيل الحماسة لما اختص به النبي صلى الله عليه وسلم من كرامة التمييز؛ عَدّاً لطيفا مُبينا عن بالغ اقتداره، وثاقِب فقهه وإبصاره، مع لزوم الإجمال، العاصم من مُخِلّ التَّطْوال.

*–ومنها: حسن اقتصاره على ذكر أمهات **الخصائص النبوية**، وما فيه من شاهد المهارة، ولائح الفطنة والجَدارة؛ جمعا بين الإسراع والإبداع، وإلا فإن استخراج أمهات **الخصائص**

---

(1) – "سراج المريدين: 1/38–40".

النبوية التي تُرَدُّ إليها؛ لم يقع لسواه – ممن عرفتُ تَآليفَهم المختصةَ بها، ولديهم في تصنيفها وتمييزها مناهجُ أخرى، وأجلُّ ما طالعت منها –مما يستحق المُدارسة–: كتابُ "**الإبريز الخالص عن الفضة في إبراز معاني خصائص المصطفى صلى الله عليه وسلم التي في الروضة**" (1)، للقاضي جلال الدين عبدِ الرحمنِ بنِ عمرَ بنِ رَسْلانَ البُلْقِيني (2)، وقد أجاد في صنعته إجادة المفْرِدين، لكنه لم يخرج عن نمط التصنيف السائد للخصائص النبوية (3).

*–ومنها: ما أشار إليه من مُلك النبي صلى الله عليه وسلم في الآخرة إشارة إعظام له؛ بذكر الآية الكريمة: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيماً وَمُلْكاً كَبِيراً﴾، وذلك أن ملك النبي ﷺ في الآخرة كبير من جهات، إحداها:

ما يقيم الله تعالى يوم القيامة من مشاهد تمجيده والاحتفال به، وهي خارجة عن حد العد والوصف، كما في حديث كعب بن مالك رضي الله عنه، مرفوعا: «يُبعث الناس يوم القيامة، فأَكونُ أنا وأمَّتي على تلٍّ، وَيَكسوني ربِّي حُلَّةً خضراءَ، ثمَّ يؤذَنُ لي فأقولُ ما شاءَ اللَّهُ أن أقولَ؛ فذلِكَ المقامُ المحمودُ» (4).

*–ومنها: مِسْكُ القَصَائِص، الذي ختم به الإمام سَمَرَ روضة الخصائص؛ لما قال: (**فَلَئِنْ كان سليمانُ عليه السلام مَلِكا في الدنيا؛ إن محمدا صلى الله عليه وسلم لَمَلِكٌ في الآخرة**)، مشيرا إلى نكتة سنِيَّة باهرة، وهي خُلُوُّ نعيم الملك الأخروي مما يعكر صفوه من الافتتان، الذي

---

(1) – روضة الطالبين وعمدة المفتين، للإمام النووي، وهو مشهور سائر.

(2) – توفي رحمه الله سنة (824هج)، وكتابه الإبريز نشرته دار "أروقة للدراسات والنشر"، بعَمَّان الأردن، بتحقيق سليم محمد عامر، ط1، 1436هج-2015م.

(3) – وهو على هذا النحو: "الضرب الأول: ما اختص به ﷺ من الواجبات – الضرب الثاني: ما به ﷺ من المحرمات – الضرب الثالث: ما اختص به ﷺ من المباحات – الضرب الرابع: ما اختص به ﷺ من الفضائل في النكاح وغيره".

(4) – أخرجه الحاكم في "المستدرك على الصحيحين: 111/3"، وقال: (صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه).

يسلب نعيمَ الملك الدنيوي خِصّيصَى الراحة والاطمئنان، فالنبي صلى الله عليه وسلم هنالك في نعيم مُلْك ليس منه في الدنيا إلا الاسم.

*-ومنها: لَمحةُ إفادة جليلة، فَتِئَتْ بسَناء هذه النكتة ذاتَ صِلة، وهي: كمال الوفاق بين كون نبينا صلى الله عليه وسلم النبيَّ الخاتَم، وبين تأجيل اللهِ تعالى ما وهبه من نعيمِ الملك المقيم في الآخرة، فأخَّر له الختم بالنبوة في الدنيا، لِيُخَلِّدَ له الملك في الآخرة.

*-ومنها: - وهو أعجب هذه الشؤون الروائع -: ما صدَّق به الإمام وجه الخصوصية المحمدية؛ من نفس كلامه؛ غير بعيد خلال السراج؛ حيث قال: (**ولئن كان أعطى سبحانه المنازل للأنبياء بالبَلاء، فقد أعطاها لِمُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلم بالعافية والعَلاء**) [1]، وهو الوجه نفسه الذي تناولتُه بالشأن الخامس من شؤون "رَبْوَةِ الإِشْراف"، فالحمد لله على جميل توفيقه.

صَبَا طِيبِ الذَّاتِ النَّبَوِيَّة الشَّرِيفَة

وهي رابع مقامات السعادة بما أصابني من بركة هذا السراج، لكل مقام من نوره مَدُّ وَصْلٍ ومعراج، استطرد إليه الإمام خلال حديثه عن أصناف الألبِسة وألوانها اللائقة بأحوال المِعيشة المثلى [2]، لما ذكر حديث ابن عباس، لدى البخاري في صحيحه، في وصية النبي صلى الله عليه وسلم بالأنصار، وأنه (خَرَجَ وعليه عِصَابَةٌ دَسْمَاءُ) [3]، فدفع قول من قال: إن المراد بقوله "دسماء": ما أصابها من لَطْخ الدَّسَم، ثم قال:

(لأن الوسخ والدنس لا يضاف إلى محمد صلى الله عليه وسلم؛ لأنه الطاهر المطَهَّر من كل دنَس وعَيب، أَمَا إنه وقع في "الأخلاق" أن «ثوبَ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان كأنه ثوبُ زَيّات»، وهذا لفظ لا حرج فيه، ولم يصحَّ، ومعناه -لو صح-: "من الغُبار والأرض، ولو أن هذا الذي صرَّح في عِمامة النبي صلى الله عليه وسلم بما صرّح من اللفظ

---

(1) - "سراج المريدين: 225/1.

(2) - "سراج المريدين: 99/1.

(3) - رقم الحديث "3800".

المكروه؛ معبِّرا به عن المعنى الذي قصده؛ يقول: "إنها كانت دسماء من العرَق"، لأعطاه المعنى الذي قصده، ولكني أقول: إنه لم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم عرَق، ولا على بدنه الكريم شيء مما يكون على أبدان الآدميين، إنما كان عرَقه، وما يرشَح على بدَنه ويرْفَضُّ كالمِسْك الأذْفَر.

أخبرنا أبو الحسن المباركُ بنُ سعد البغدادِيُّ، في رجب، سنة ثلاث وثمانين وأربع مئة، بإشْبِيلْيَة، حرسها الله، ....).

ثم ساق بسنده إلى البخاري، عن عتبة بنِ فَرْقَد، قال: "**أخذني الشَّرَى على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فَتَفَلَ في كفِّه، ثم مسح به جِلْدِي، فكنتُ من أَطْيَبِ الناس رِيحا**"[1]

قال القاضي: فهذا مما لَمَس بيده الكريمة، وألقى عليه من رِيقِه المطهَّر المطهِّر، فكيف بذاته كلها؟

وأخبرنا أبو عبد الله الطبريُّ بمكة ...)، ثم ساق بسنده إلى مسلم في صحيحه، عن أنس بن مالك، قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أزهرَ اللون، كأن عرَقَه اللؤلُؤُ، إذا مشى تكفَّأَ، وما مسِسْتُ دِيباجة، ولا حرِيرةً ألينَ من كفِّ رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا شَمِمْتُ مِسْكَةً ولا عَنْبَرَةً أطيبَ من رائحةِ رسول الله صلى الله عليه وسلم» [2].

ثم قال الإمام: **(واتَّفقا عن أنس أنه صلى الله عليه وسلم «دخل، فَقَالَ عندهم، فعرِقَ، فجاءت أمي بقارورة، فجعلتْ تَسْلُتُ العرَقَ فيها، فاستيقظ النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا أم سُليم، ما هذا الذي تصنعين؟، قالتْ: هذا عرَقُك، نجعلُه في طِيبِنا، وهو مِن أطْيَبِ الطِّيب»**[3].

([1]) – أخرجه الطبراني في معجمه الكبير، برقم "329"، قال محقق السراج بعد تخريجه – 104/1 –: (وفيه أم عاصم، زَوجُ عتبة، لا تُعرف).

([2]) – صحيح مسلم، برقم "2330"، وصحيح البخاري، برقم "3561"

([3]) – صحيح البخاري، برقم "6281"، وصحيح مسلم، برقم "2331".

وانفرد مسلم عن جابر بنِ سَمُرَة، فذكر الحديث؛ قال: «فمسحَ على خَدِّي به، فوجدتُ لِيَدِه طِيباً بَرْداً أو رِيحاً، كأنما أخرجَه مِن جُؤْنَة عَطَّار» [1]

وهذا من خصائصه الكريمة، التي شرَّفه الله تعالى بها على الجِبِلَّة الآدَمِيَّة، وهي مُعَجَّلَة له من صفات أهل الجَنَّة، فإنهم –كما وردَ في الصحيح –:

«لا يَبُولون، ولا يتغَوَّطون، وإنما هو جُشَاء كرِيحِ المِسْك») [2].

إِفْصَاحٌ:

بهذه السبيل الباذخة بهجة ورَحابة؛ بَرَعَ سيدُنا الإمام وأبدع في تعزير مقام محمد صلى الله عليه وسلم، وقَدْرِ ذاتِه الطيِّبة المطهَّرَة حق قدرها، وفي نص كلامه هذا الرصين، من الفصوص الأثيرَة:

*– ما نزَّه به مقام الذات النبوية الشريفة من التوقير والإجلال، قبل التقرير والاستدلال، لا سيما وأن ما نزه عنه عِمامَتَه الشريفة – من لطْخ الدَّسَم – لا يدرك إلا بذهنِ الأريب، ولا يَميزُه إلا ذوقُ اللبيب، وأن الذات النبوية الشريفة، وإن كانت بَشَرِيَّةً الطبيعة، فإن ما حَلَّاها من صنعة الاصطفاء قد رد كل ما تتلبس به إلى الكمال حِسا ونفْسا.

*–ومنها: ما دلت عليه فحوى النص من دخول شؤون البديهة الإنسانية في شرط تعزير محمد صلى الله عليه وسلم، حتى لا يقال – أثناء تقرير بشريته مثلا –: إن عرَقَه كعَرَق كل إنسان، فهذا الذي ذكره الإمام نموذج أصل من الأصول المقرَّرَة لدى أهل العلم فيما يلزم من توقير النبي صلى الله عليه وسلم، وقد تناولها القاضي عياض رحمه الله، على نمط متشابه، في كتابه الشفا الفريد التأليف في بابه، على نحو من التفصيل يستحق الرجوع إليه.

*–ومنها: فائدة ما ذكره الإمام؛ سوى طِيبِ عرَق النبي صلى الله عليه وسلم، من طهارة ريقه الكريم، ولِين كفِّه المباركة، مشيرا إلى أمثاله مِن صنعت عليه ذاته الشريفة، وهو من أخطر ما

([1]) – صحيح مسلم، برقم "2329".

([2]) – "سراج المريدين: 1/101-107".

يجب أن تلقَّنه أمتُه اليوم؛ وقد هجم على صلتها بواحته — من أدعياء اتباعه – جفاف المَواجيد، وجفاء القلوب.

*–ومنها: توجيه الإمام العبقري لمحل الخصائص النبوية، المنزِّهة لجبلة النبي صلى الله عليه وسلم الآدَمية: أنها **(معجَّلَة له من صفات أهل الجنة)**، فهذا بمثابة الجواب عن سؤال من يسأل عن سر ما فارقت به بشَرِيَّةُ محمدٍ بَشَرِيَّاتِ الآدميين، والإشارةِ إلى ما ينبغي أن يتأسس عليه معتقدُ المسلم وفقههُ للخصائص النبوية من هذا الوجه؛ إذا أعوزه الانتباه، أو اعترضه الاشتباه.

مَشْهَدُ مَكَّةَ العُلْيَا

وهو خامس مقامات الإشادة بما اشتمل عليه السراج، من لكل مقام من نوره مَدٌّ وَصْلٍ ومعراج، استطرد إليه الإمام خلال حديثه عن أصناف الألبِسة، قال:

(وأما من أراد الآخرةَ فعليه بمكَّةَ، فإنه يَرَى وادِياً وَحِشَ المَنْظَرَة، رَمْلَةً هامِدَةً، لا تُنْبِت مرعىً، محفوفا بجبلَيْن؛ شَرْقِيّاً: أبو قُبَيْس، وغربيا: كَدَاءُ، حجارةً مُسْوَدَّةً، وشَماريخُه في السماء مُمتَدَّةٌ، صعبَ المُرْتَقَى، عَديمَ المَرْعَى، في بطنِه بيتٌ؛ قد بُنِيَ من حجارةٍ سُودٍ، غَيْرِ مُحْكَمَةِ النَّجْرِ، ولا مُرَتَّبَةِ الوَضْعِ، فما هو إلا أنْ يَقَعَ بصرُكَ عليه؛ فتجدُ لقَلْبِك به عِلاقَةً أشد من عِلاقةِ الجارِيَةِ الحسناء ذاتِ الجَمال، بِقَلْبِ الشَّابِّ الذي عَدِمَ النِّساءَ، لا تَمَلُّ من النظر إليه، ولا تسْأَمُ من الطَّوَاف به، في أَحَدِ أركانِه حجرٌ أسودُ، إذا لَثَمْتَه وجدتَ أعذَبَ من رُضَابِ الكِعابِ، وأَشْهَى من شَمِّ العُرْبِ الأَتْراب، فإذا غِبْتَ عنه تَلَفَّتَ قلبُك إليه أبَداً، وطلَبتَ المَثَابَةَ إليه باقِي عُمْرِك، لِغَيْرِ معنىً ظاهِرٍ، وإنما هو معنىً يَضَعُهُ الله في قلوب المؤمنين، وآيَةٌ في حِكْمَتِه، وَسَعَة رحمةٍ للمؤمنين، وَعِيَارٌ على لقائه يوم الدين.

وقد قال لي محمدُ بنُ عبدِ الملِكِ، التِّنِّيسِيُّ، الواعِظُ: "حَجَجْنا مع أبي الفضلِ الجوهريِّ الصوفِيّ، فلمَّا دخلْنا على باب بَنِي شَيْبَه، أَخْضَلَ دَمْعَهَ شَيْبَه، وجعلَ — عندَما رأى الكعْبَة؛ وعليها أنماطُ الديبَاجِ ذاتُ الحَوْكِ الفائقِ، والرُّوَاءِ الرّائقِ — يَنْشُدُ:

مَا عُلِّقَ الدُّرُّ عَلَى نَحْرِهَا إِلَّا لِمَا يُخْشَى مِنَ العَيْنِ
تَقُولُ –وَالدُّرُّ عَلَى نَحْرِهَا–: مَنْ عَلَّقَ الشَّيْنَ عَلَى الزَّيْنِ

فَأَنَّقَنِي هذا القوْلُ، وظَنَنْتُ أنه بِكْرُ كلامِه، فإذا بِعَلِيّ بنِ العباسِ قد أخذَه في قصيدته، التي يمدَحُ بها صاعِدَ بنَ مَخْلَدٍ، صاحبَ الرَّيِّ، فقال فيه:

وَأَحْسَنُ مِنْ عِقْدِ العَقِيلَةِ جِيدُهَا وَأَحْسَنُ مِنْ سِرْبَالِهَا المتَجَرَّدُ") [1].

إِفْصَاحٌ:

بهذا التنميق الناطق بداخة وأناقة؛ اخترع سيدنا الإمام هذا الفصلَ البَهِيَّ، في تناول مكة المعظمة بهذا الوصف السني، يكسوها بِرَسْمِ تَهَيُّبِه حلة التقديس والتمجيد، ويُعْلِيها بِبَيان فقهه محَلَّ الإكْبارِ والتخليد، وليس المرادُ من سوق نص كلامِه هاهنا الوقوفَ على ذات وصفه لمكة المعظَّمَةَ فحسب، ولكن المرادَ أيضا: بعثُ دلائله على ما يتعلق منه بشمائل محمد صلى الله عليه وسلم، وهي لوامعُ فصوصه الزاهية بَداعَة وإغراء، فمنها:

*– ما يحيل عليه مثل قوله (**وأما من أراد الآخرة فعليه بمكة**، ....) من أسرار اختيار الله تعالى مكة المعظَّمةَ لمولد محمد صلى الله عليه وسلم الشريفِ بَلَدًا، فضلا عن نَشَاءَتِه الكريمة، وبعثته الخاتَمَة العظيمة، وقد وقف قوم – عند تدبر قول الله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ سُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[2]، – مع اختيار النبي في رد ذلك إلى الرب عز وجل وحده، مع أن **الاختيار له** داخل أيضا – على جهة اللزوم – في جملة ما علقوا عليه كمالَ فعلِ الله تعالى هذا، وما يقتضيه من دفع مُقْتَرَح المشركين أن يُنْزَلَ القرآن على رجل من القريتين عظيم، وإلا سُلِبَ هذا الكمالُ شرطَه إذا ثبت أن في العالَم بلداً خيرٌ لمحمد صلى الله عليه وسلم من مكة المعظَّمة موطِنَ ميلادٍ ونَشَاءةٍ وبعثةٍ، وذلك مستحيل وجودا وأثرا، فتأمل قَسَم الله

---

(1) – "سراج المريدين: 1/61-64".
(2) – سورة القصص، الآية 68.

تعالى بالبلد الأمين؛ حيث لم يُقسمْ في الكتاب ببلد سواه، ثم قِسْ ما شئت من سائر بلاد العالم إليه – فيما وافقَ به محمدا صلى الله عليه وسلم أرْضاً وماء وهواء –: هل تجد فيها بَلَداً مثيلا؟ ..، ولا تعتبر في ذلك زينة الخُضْرَة وفتنة البساتين، فإنها ليست مرتعا لمن أراد الآخرة؛ كما قال الإمام: (**وأما من أراد الآخرة فعليه بمكة**، ......).

*–ومنها: ما تعلق بهذا الشأن نفسِه من وجوه اختيار الله تعالى مكةَ المعظَّمَةَ لمحمد صلى الله عليه وسلم، وأن منها وجها بديعَ الاشتمال على خصِّيصى من خصائصه الشريفة، وهو أن اختيارَه سِرُّ اختيار الكائنات المكانية والزمانية والإنسانية، التي لم يُخْتَر مثلها لسواه من النبيين، كاختيار مكة المعظمة له مسقِطَ رأس، واختيارِ المدينة المكرَّمة لَهُ مهاجَرا، واختيارِ يوم الإثنين له مشهَدَ احتفال أسبوعي بمولده الشريف، واختيارِ أم المؤمنين خديجةَ رضي الله عنها له زوجةً ذاتَ مَبَرَّة، ورفيقةَ سَعْيٍ وعِشرة، ومَدَد يَقِينٍ وَقُدْرَة، وسَنَدَ دعوة ونُصْرَة، فاصطفاء مكة له صلى الله عليه وسلم بما ذَكَرْنا تابعٌ لاصطفائه بالنبوة، وفضلُها إنما جرى لأجل فضله تسخيرا، كما في قول الله تعالى: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ وَأَنتَ حِلُّۢ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ﴾[1]، قال الزمخشري: (أقسم سبحانه بالبلد الحرام وما بعده على أن الإنسان خُلِق مغمورا في مكابدة المشاق والشدائد، واعترَض بين القَسَم والمقْسَم عليه بقوله: ﴿وَأَنتَ حِلُّۢ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ﴾؛ يعني: ومن المكابدة أن مِثْلَك على عِظَمِ حُرْمَتك يُستحَلُّ بهذا البلد الحرام كما يستحل الصيد في غير الحَرَم)[2].

ومن المفسرين من جعل ﴿حِلُّۢ﴾ اسمَ فاعل؛ من الحُلُول، أي "حَالٌّ"، وأدخلَه فيما أقسم الله تعالى به، وهو مشتمل على لازم المعنى الأول نفسِه الذي ذكرت، وهو أن فضل مكة المعظَّمَة قد تَمَّ وخُتِمَ بكون محمد صلى الله عليه وسلم فيها.

*–ومنها ما يترتب على هذه الخصيصى من المفاضلة بين الأماكن التي اختارها الله تعالى لسائر أنبيائه عليهم السلام، لما قال تعالى – مطلع سورة التين –: ﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ وَطُورِ سِينِينَ

(1) – سورة البلد، الآيتان 1–2.

(2) – "الكشاف عن غوامض حقائق التنزيل: 742/4".

وَهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ٱلأَمِينِ﴾ ، فبعث من بيت المقدس -بلد التين والزيتون- نبيه عيسى عليه السلام، وبعث من مَحِلَّة طُورِ سيناء نبيه موسى عليه السلام، وبعث نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم من البلد الأمين مكة، وهؤلاء هم أهل الشرائع الكبار من أولي العزم.

وفي آخر التوراة: «جاء الله من طُور سيناء وأشرق من ساعِير - يعني بيت المقدس -، واستعلن من جبال فاران -يعني: جبال مكة التي أرسل الله منها محمدا صلى الله عليه وسلم-».

قال الحافظ ابن كثير -بعد إيراده-: (فذكرهم على الترتيب الوجودي؛ بحسب ترتيبهم في الزمان، ولهذا أقسم بالأشرف، ثم الأشرف منه، ثم بالأشرف منهما)[1].

ولا يخفى أن مكة المعظمة أشرفُ هذه المحالِّ كلها، وأنها مقدَّمة عليها في الفضل تقدُّمَ محمد صلى الله عليه وسلم على كل الأنبياء والمرسلين، الذين جُمِعُوا له ليؤمَّهُم ليلة الإسراء والمعراج.

فإن قيل: "فَلِمَ تأخرَ ذكرُ مكة على بيت المقدس وطور سيناء؟"، فالجواب أن تأخر ذكرها من تَأَخُّرِ بعثة محمد صلى الله عليه وسلم، وهو تأَخُّرُ خَتْمٍ، حَاكِمٌ على نَمَطَ النَّظْم، ومُهَيْمِنٌ عليه هَيْمَنَةَ الكتاب الخاتَم على كل الكتب التي نزلت قبله، كما في قول الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ﴾[2]، وقد صح عن ابن عباس رضي الله عنه قوله: (المهيمن: الأمين؛ القرآن أمين على كل كتاب قبله) [3]، فتأمل اتفاق هذا الوصف -الأمين- لمحمد صلى الله عليه وسلم، وكتابِه، وبَلَدِه يتَّضِحْ لك سِرُّ هذه الخِصِّيصى، وتُدْرِكْ وجهَ تعلقها بنص كلام سيدنا الإمام، وأنها حريَّة بأن تكون لهذه المقالة الضئيلة مِسْكَ خِتام، ولِتَعْلَم أيضا أن عنوانَها قَبَسٌ من مِسْكِ خِتامِها، يَفْتَأُ يَأْرِزُ إلى رَبْوَةِ سَنائِها، والحمد لله ذي المنة على ما أنعم بفضله، وأتم بِلُطْفِه ومَهْلِه.

([1]) - "تفسير القرآن العظيم: 6661/12-6662".

([2]) - سورة المائدة، الآية 50.

([3]) - علقه البخاري في كتاب التفسير من صحيحه (628/8 فتح)، ووصله الحافظ ابن حجر.

خاتِمَة البحث:

وإذْ قد شَخَصَ لِي عَارِضُ الوقتِ المُتَدَارِك، أن أَلْقِ عَصَا طَمْحِكَ وتَسْيَارِك؛ آوَيْتُ إلى ظِلِّ ما مُدَّ لِي مِن قَامَةِ رَحْلِي، وَحَادِي مَسِيرِي يُؤَثِّثُ مَجْلِسَ وَصْلِي؛ يُخَاطِبُني في لَوَائِحِ الفِجَاج، ويُنَاوِلُني صِوَانَ السِّراج:

كَمْ دُونَ طَمْحِكَ مِنْ عَنَاءِ المَوْصِلِ

وَشُجُونِ هَفْوٍ لِلضِّمَامِ الأَمْثَلِ..

فَهَرَعْتُ إلى ما جمعتُ من قِطاف مسيرِنا، أُرِيهِ فيه بَعْضَ مَرَامَ سَمِيرِنَا، أنه حافِظٌ لِعَهْدِ مُجالسته، حري بِمَدِّ رِواقِ مُؤَانسَتِه، فَأَوْقَدَ حادي مسيري السِّراج، يُعْلِيهِ قبل وُصُول السَّمِير، لِيُضِيءَ من مَحْفَلِنَا المُتَّكَأَ الوَثِير.

وسأَلَنِي: مَا خُلاصَةُ مَا أَثَرْتَ من شُؤون محمد صلى الله عليه وسلم ومَعَاهِدِه، وشجونِ خصائصه المُثْلَى ومشاهدِه؟، نبغيها لِمَأْنَسِنا آيَةَ سَعْد، وغَنِيمةَ شَرَف ومَجْد.

فأجبتُه: إن رُفقة السراج كانت في رحلتنا قليلة، لكنها أخرجت من غميس كنوزه لُمَعاً جَليلة:

أولاها: أن خصائص محمد صلى الله عليه وسلم في السراج غيرُ مبينة لمن رامها رأْسا، حتى يبذل خلاله للبحث زمنا كافيا، ويقف مع ما بين سطوره متأمِّلا خالِيا.

ثانيها: أن العجب ليس في كون خصائص محمد صلى الله عليه وسلم فيه خفيَّة الإثارة، ولكن العجب في كون صريحها خفيَّ المناسبة، بعيد الإشارة.

ثالثها: أن خصائص محمد صلى الله عليه وسلم في السراج كثيرة غزيرة لمن أفرد وقتا لاستقرائها وإحصائها، مع أنها ليست مقصود تأليفه، غير أن تأليفه في مقامات الإرادة والسلوك -أسماء وصفات وأحوالا- يحيلُ على مقام القدوة النبوية، ويجعل مضمار الاستطراد فيه ذريعة تلك الإحالة، ومعقد التعريج على الخصائص النبوية.

رابعها: أن للإمام ابن العربي في السراج فقها فريدا لخصائص محمد صلى الله عليه وسلم، وريادةَ عناية بتقرير أصوله، وتحرير قضاياه؛ تنادي على البحثَة المختصين في علم السيرة النبوية باعتباره، فضلا عن كشفه وإشهاره.

خامسها: أن السراج وحده خزينة علوم، فلو عقدت هذه الندوة الدولية إثارتها وحدها لما كان ذلك على تراث الإمام بن العربي كثيرا، والحمد لله أولا وآخِرا.

مسرد المصادر والمراجع:

1-الإبريز الخالص عن الفضة في إبراز معاني خصائص المصطفى صلى الله عليه وسلم التي في الروضة، للقاضي جلال الدين عبد الرحمن بن عمر البُلْقيني، تحقيق سليم محود عامر، أروقة للدراسات والنشر، عَمّان؛ الأردنّ، ط1، 1436 هـ، 2015 م.

2-تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، محمد الطاهر بن محمد بن عاشور، التونسي، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984 م.

3-تفسير القرآن العظيم، للحافظ ابن كثير، تحقيق رضوان جامع رضوان، مكتبة أولاد الشيخ للتراث؛ مصر، ط1، 2009.

4-الجامع الكبير، للإمام محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998 م.

5-الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، اعتنى به محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، 1422 هـ.

6-روضة الطالبين وعمدة المتقين، للإمام أبي زكرياء محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط3: 1412 هـ، 1991 م.

7-سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد وذكر فضائله وأعلام نبوته وأفعاله وأحواله في المبدأ والمعاد، للإمام محمد بن يوسف الصالحي الشامي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1: 1414 هـ، 1993 م.

8-سراج المريدين في سبيل الدين لاستنارة الأسماء والصفات في المقامات والحالات الدينية والدنيوية بالأدلة العقلية والشرعية القرآنية والسنية وهو القسم الرابع من علوم القرآن في التذكير، للإمام أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعَافِري، تحقيق الدكتور عبد الله التوراتي، دار الحديث الكتانية، ط1: 1438 هـ، 2017 م.

9-الصحيح المسند المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله ﷺ، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، 1412 هـ، 1991 م.

10-الفتاوى، للإمام تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، دار المعارف.

11-فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، للحافظ أحمد بنِ علي ابن حجر العسقلاني، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي، وأشرف على طبعه محب الدين الخطيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

12-الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للإمام أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، رتبه وضبطه وصححه محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1: 1415هـ، 1995 م.

13-كفاية الطالب اللبيب في خصائص الحبيب، المعروف بالخصائص الكبرى، للإمام أبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

14-المستدرك على الصحيحين، للحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، أشرف على طبعه الدكتور يوسف المرعشلي، دار المعرفة، بيروت لبنان.

15-المسند، للإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين إشراف عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1: 1421هـ،2001 م.

16-المعجم الكبير، للإمام أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، ط2: 1983م.

القراءة العِلَلِية عند أبي بكر ابن العربي:

التجاذب بين المحدث والأصولي

د. أحمد الحِيمَر

باحث في الحديث وعلومه، مراكش

أطروحة الدعوى:

هل كان نقد الرواية العِلَلِي عند ابن العربي من زاوية المحدث الفقيه أم من زاوية الفقيه المحدث[1]؟ وهل كان يباشر بنظره الحديثي كشف دلائل العلة أم كان تابعا لغيره من نقاد العلل بالأندلس أو المغرب؟ وهل كان نقدُه محدودا بعوارض التعليل في الإسناد؛ أم كان قد اتسع عنده نظرُ التعليل إلى ناحية المتن من زاوية نقد الفقيه أو الأصولي؟.

وهل كان ابن العربي مستكفيا بسماعه الحديثي بالمشرق، أم سعى للاستفادة من السماع الأصيل للرواية الحديثية بمدرسة قرطبة؟

ومجمل هذه الدعوى إنما يدور أمرها على تحقيق وجود مهارة نقدية لابن العربي في قراءته لظواهر العلل من تخريج أهل الحديث، ومتعلقاتها منهجا واصطلاحا، أو تقرير أنه كان تابعا لغيره في كل ذلك.

إن الفكرة التي ستوجه ورقة الدراسة هي تمحيص القراءة العللية للعلامة ابن العربي من خلال نماذج انتقاها الدارس بعناية، في نطاق موارده التي أعلن عنها، سواء في المسالك والقبس، أو العارضة، وإن اقتضى البحث تتبع ما يدعو إلى مطالعة غيرها ككتابه في الأصول أو العقائد كالأمد الأقصى.

ولذلك ستدور مباحث الدراسة على القضايا التالية:

---

[1] – سيأتي في التمهيد بيانٌ للفارق بين العبارتين .

التمهيد : ملاحظ حديثية في الشخصية العلمية لابن العربي .

أولا: مفهوم القراءة العللية:

قراءة عللية نظرية

قراءة عللية عملية

ثانيا: القراءة العللية عند ابن العربي: آراؤه النظرية.

ثالثا: القراءة العللية عند ابن العربي: تطبيقات.

النظر الأصولي في التعليل.

تأسيس الحكم على المقارنة بين المتون.

غاب التعليل وحضر حسّ الفقيه.

التعليل بمقتضى اختيار المذهب.

النظر الحديثي في التعليل:

الحكم المجمل على الحديث.

الحكم الخاص على الحديث.

قضايا تعليلية : مختارات نصية.

رابعا: القراءة العللية عند ابن العربي : إبداع أم اتباع.

لائحة بأهم المراجع.

التمهيد: ملاحظ حديثية في الشخصية العلمية لابن العربي

المؤرخ الأندلسي للعلوم، من خالد بن سعد القرطبي إلى ابن الزبير الغرناطي، كان قد اكتمل عنده الحد الذي وجب معه التمييز بين الحافظ المحدث والحافظ الفقيه، وكذا الجامع بينهما، على المشاركة، عند طائفة منهم، في اللغويات والأدب والقراءة، وهي سمة مغربية أصيلة، لم تُكتب لأهلها إلا لوحدة المذهب والإدارة وانجماع الجغرافية، منذ نهاية القرن الرابع الهجري، وتوافر مكتبة

أندلسية أصيلة في سماعها، وثريةٍ للغاية بنفائس أصولها المشرقية، وما نتج عن تفاعلها مع العقل المغربي من إبداع في الرواية والدراية.

ويُلحق بصناعة الترجمة من ذلك مؤلفو البرامج أو المشيخات، ففيها خيرٌ كثير عن شيوخ أصحابها أدقُ وصْفا، وأغنى إفادةً، ولم يتأت لهم ذلك إلا لفضيلة الملازمة واشتمام الأسرار العلمية عن كثب، وهي مزيةُ المزايا عند ابن عبد الملك المراكشي في موارد الذيل والتكملة، لما كان تحت يده من فهارس أسمعة الشيوخ وبرامجها[1]، وساعدهم ذلك على تحديد صادق للهوية العلمية للمترجَمين، فلم تكن تحليتُهم في التوصيف العلمي من مطالع التراجم، يمليه التقليد والمحاباة أو التجوز في ذلك، كما تراه مثلا في ناحية من مادة تذكرة الحفاظ عند الذهبي[2]، والظاهر أن الوصف الفني لمحترف المعرفة لم يكنْ ليُستحق عند المغاربة إلا بشرطين؛ إما بفضل الانقطاع للفن من حيث أصالة السماع بالتحقق بالأصول المشرقية، مع الثقة والتيقظ والصيانة، ونموذجه الأتم أبو علي الغساني (ت 498هـ)، وإما بغلبة التصنيف الفني الخاص، وإن تعددت وجوهه أو تقاربت معارفه، كالحديث والقراءات والتاريخ، ومثاله الأنسب أبو عمرو الداني (ت444هـ)، أو الفقه وأصوله أو التفسير والكلام والنحو، ومصداقه العلامة ابن العربي (543هـ)[3].

---

[1] – الذيل والتكملة ج 6/ 565-566 – 592- 593 – 604- 605 .

[2] – من ترجمته لرواة ضعاف أو متروكين ينظر الأرقام التالية : 233- 326-645- 872 ...

[3] – قول سعيد أعراب ، رحمه الله ، عن ابن العربي : " من أئمة الحديث الذي بلغوا درجة التعديل والتجريح والتزييف والتصحيح " مع القاضي أبي بكر العربي ، ص: 135 ، فيه نظر، ويصح بدرجة كبيرة في أمثال ابن عبد البر ورفيقه ابن حزم ، ومن قبلهما مسلمة بن القاسم وأبي عمر الصدفي وأبي الوليد ابن الفرضي ..، وكان ابن العربي أقرب إلى أمثال أبي عبد الله المازري والقاضي عياض وأبي العباس القرطبي ، على تضلع في تفسير القرآن وقضاياه، والتفسير الفقهي لمتون السنة ، ينظر : مختصر ترتيب الرحلة ص: 224 وما بعدها .

هذه المقدمة الكبرى قد تساعدنا على تفسير المسألة التالية؛ لماذا غاب الوصف الحديثي الواضح عند الترجمة لأبي بكر ابن العربي، عند قرينه[1] السبتي القاضي عياض، وتلميذه القرطبي الوفي ابن بشكُوال[2]، على دعوى استكثاره بموارده العراقية، ووفرة ما جلب من المشرق من دواوين وأجزاء حديثية، وكثرة ما ترك من أنظار فقهية واسعة في المتن النبوي، وما ادَّعاه من فوائد في الرواية الحديثية، فهو القائل عقب حديث: "من لم يجمع الصيام " من عارضته: "هو من فوائدي الخمسين الّتي انفردتُ بإبلاغها عن الشّريعة إلى أهل المغرب، فظنُّوا أنّه لا يوجد صحيحًا"[3] ، وهو من غرائب أقواله كما سيأتي بيانه.

ويبدو أن الافتراض الصحيح الذي سيهيمن على هذا التمهيد أن المترجِم المغربي أو الأندلسي كان قد أرسى منظاره في الترجمة على أمرين متساوقين في صياغة تراجمه، وهما المباشرة المقارنة بين الشيوخ في سعة الحفظ والمعرفة، وكان لها تأثيرها البالغ عند القاضي عياض وابن بشكوال في التقويم الحديثي لابن العربي، فإن كان لم يدرك المترجَم له أو زمنه فإنه يعتمد على وثائق شفهية من أخْبر تلامذته أو الاستناد إلى مرجع قوي لم يخل عنه تراث أهل العلم المغاربة، وهي فهارس الرواية والسماع.

---

[1] – لم يكن ابن العربي شيخا ذا تأثير بيّن في شخصية القاضي عياض ، ولا يقارن في تأثيره بشيخه أبي عبد الله التميمي ، وأبويْ علي الغساني (إجازة) والصدفي (سماعا) ... وترجمة القاضي لابن عربي في الغنية : ص 66 ، فيها من حكاية التاريخ أكثر من المعرفة وإجلال المشيخة ، وكان القاضي يعلم أن أكثر حصاد رحلة ابن العربي وسماعه عن محدثي بغداد (ابن خيرون وابن الصيرفي خاصة) قد رواه عن شيخه الصدفي الشهيد ، ينظر : المعجم في أصحاب القاضي أبي علي الصدفي ، ص: 366 . والصدفي سماعه متقدمٌ وأمكن من ابن العربي ، وسيأتي الكلام عن ذلك بعد قليل .

[2] – الرجلان أعلم به وأخبر ، ولهما من فضيلة التقويم المباشر ما ليس لغيرهما ممن أتى بعدهما كابن عميرة الضبي في بغية الملتمس ، ص: 92 ، والحافظ الذهبي في السير ج20/ 197 ، وابن عبد الهادي في طبقات المحدثين ج4/ 68 ، والمقري في نفح الطيب ج2/ 26 وغيره ...

[3] – ج3/ 264 (ط: المصرية) ، المسالك ج4/ 167 .

وأسوق هنا ملاحظي الحديثية عن ابن العربي في ضوء ترجمته عند قرينه وتلميذه كما يلي:

1- شهدت بلادُ المغرب والأندلس ثلاثة أنماط من الاشتغال بعلم الرواية الحديثية إلى حدود القرن السابع أو الثامن الهجري، أولها: المحدث الخالص الذي غلب عليه السماع وتأديتُه سواء كان تخريجا مستقلا أو تابعا[1]، ومثاله بقِيُّ بن مخلد، وابن وضاح، وابن عبد السلام الخشني، وتلميذهم قاسم بن أصبغ البيّاني، إلى خيار تلامذته من أشياخ صاحب التمهيد، ورواة أصوله كعبد الوارث بن سفيان، وسعيد بن نصر، ويعيش بن سعيد، في عددٍ من طرازهم، وجُلهم من أهل قرطبة، ولا يخلو عصرٌ من هذا النمط، كأبي علي الغساني وتلميذه أبي جعفر ابن المرْخي، والثاني المحدث الفقيه أو عكْسه، وهو نمط كثُر تعداده بين المغاربة لأمر واضح يعود إلى تأثرهم بالطبيعة الفكرية لإمام مذهب أهل المدينة[2] الذي جمع البروز في الصناعة الفقهية إلى الإتقان في حفظ الرواية، فبقيت هذه السمة العلمية ملازمة لشخصية المالكية خاصة بعد طبقة ابن وضاح والخُشني، ومن أتى بعدهما من حملة الموارد الحديثية من المشرق، وبلغت أوجها في القرن الخامس، في شكل يتفاوت فيه حظ الحديث من الفقه من حيث الغلبة في تكوين علماء الغرب الإسلامي كما تراه في فقيهٍ من أهل الحديث كابن عبد البر، أو محدث من أهل الفقه كابن حزم، أو خصْمه أبي الوليد الباجي.

---

[1] – أعني التخريج عبر الإسناد إلى المصنفات الحديثية كما كان يصنع ابن حزم ورفيقه ابن عبد البر في تخريجهما لمادة الصحيحين والسنن الكبرى للنسائي، ومسند البزار وغيرها ، فهذا التخريج عندهما تابع وليس مستقلا .

[2] – هو واضح أيضا في المذاهب الفقهية الأخرى ، وذلك أوضح ما يكون في مدرسة الحنابلة ، خاصة في العقائد اختيارا ونظرا ، وبعثُ السنن ومعارفها النقدية بعد طبقة الخشني وابن مخلد هو الذي أحيا الأصل الحديثي في شخصية الفقيه المالكي ، ونما ونضج في شروح الموطأ وشهد أوجه في القرن الخامس الهجري ، فظِلُّ فكر الإمام مالك كان عند المغاربة متراوحا بين شخصيته كما يعطيها نص المدونة من التوغل في صناعة الفقه وقواعدها ، وبين نص الموطأ في مزاوجته بين الرأي ودليله وما يؤلفهما من تراجم الكتاب ، وتطور المالكية في تفكيرهم القانوني لم يخرج عن تراث إمامهم من هذين النصين ، فالعبث ، إذن ، لا وجود له في التاريخ .

هذا التمثيل يشرح الانعكاس في هذا النمط، فإذا كانت معرفة الحديث تُقصد لذاتها تصنيفا في فنونٍ منها[1]، وقوامُ مادتها الروايةُ المسندة، بعيدةً عن نشاط الاستثمار فقها أو أصولا، فهنا إذا كان للمحدث عملٌ فقهي تأليفا وتأويلا فلا يخرجه ذلك عن دائرة انتمائه الأصيل لعلم الحديث كشأن حافظ المغرب؛ ابن عبد البر، فهو النموذج الأندلسي المحض للمحدث الفقيه وأمثاله من أهل العُدوة، ولم يتحقق ذلك لنظيره في المشرق عند أبي بكر الخطيب، رغم تأثره بكبار فقهاء الشافعية في عصره، واتباعه لهم في بناء كتابه "الفقيه والمتفقه"، فلم يقع له التحقق بالفقه كصناعة نظرية، وليس مجرد حفظٍ للآراء والمسائل، في حين فاق هو ابنَ عبد البر وأهل قُطره في تنويع ظواهر الإسناد، بل فاق كل من جاء بعده.

أما عكسُه، فهو أن يغلب على شخصية العالم المعرفةُ الفقهية أو الأصولية في اهتمامه الفني، ويكون قد قُطع لها من عمره أو تصنيفه النصيب الأكثر، فلا يأتي ما حصّله من اتساع روايته وذكاء فهمه إلا خادما لأغراضه الفقهية كموارد لأدلة الأحكام أو تأصيل القضايا، وقلما يجتمع في هذا الفرع، من هذا النمط الثاني، رسوخُ ملكة الاستنباط الفقهي إلى صناعة النقد الحديثي والتخريج العللي، لأن علم الحديث يستهلك مساحة غير يسيرة من عمر صاحبه، وهو ما لم يتأت لعدد من أهل العلم على معرفتهم الحديثية المتينة، ومثال ذلك أوضح ما يكون عند ابن حزم على حفظه الكبير، في المتون والأسانيد والتاريخ، وجعل كل ذلك في خدمة أنظاره واجتهاده، شأنه في ذلك كعامة الفقهاء من محدثي الأندلس من الظاهرية[2]، ويمثل هذا الفرع الثاني ما يصح تسميتُه بالفقيه المحدث.

ويمكنك أن تصنف علماء بلاد الغرب الإسلامي في علاقتهم بالفقه أو الحديث بمقتضى هذا التنميط الثاني الذي اهتديتُ إليه، إلى واحد منهما، ودليله المهني الكبير، في تاريخ الإدارة بالمغرب والأندلس، هو تقلدُّ عامتهم منصب القضاء والاستشارة والفتوى، وإن استُعفي عدد منهم

---

[1] – ككتابه في الصحابة وفي الكنى وجامع بيان العلم .

[2] – ينظر : المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس ص : 269 .

قد رسَخ علمهُم بعلوم السنة كأبي على الصدفي[1]، وكان له معرفة فقهية وأصولية قد شاركه فيها ابنُ العربي على شيخهما أبي بكر الشاشي[2] .

أما ثالث الأنماط فالمشارك المحدث؛ ويمثله أصحاب الفنون العلمية المختلفة من كلام وقراءة ولغة وأدب وتاريخ وفقه، ويكون عندهم حظٌ من السماع بدءا بالموطأ والصحيحين وغيرها من أصول الرواية، ثم غلب على احترافهم العلمي فنٌ أو أكثر قد بذلوا أعمارهم في خدمته كابن السِّيد البَطَلْيوسي اللغوي الأديب؛ له شرح على الموطأ، من تلامذة أبي على الغساني المحدث الخالص، ومن شيوخ القاضي عياض الفقيه المحدث، وتجد لهذا النمط ما يصدق عليه في معجم أصحاب أبي علي الصدفي، من جمع أبي عبد الله ابن الأبار، فمدارهم على شيخ برع في الرواية وضبط تصحيحها، وله نصيبٌ كبير من المعرفة والفهم، فمكّن الواردين عليه من سماع أصول الرواية والدراية أو مكاتبتهم بإجازتها، وفتح لهم الباب للتحقق بصناعة الحديث أو المشاركة فيه، فتنوع عليه الآخذون من العدوتين من عالمٍ متحقق بالكلام كأبي العباس الجذامي الأوريولي موطنا، أو بارع باللغة والآداب والبيان كأبي عبد الله محمد ابن مسعود الغافقي القرطبي سكنا، أو ممكَّن في القراءات وغيرها كأبي الحسن علي بن أحمد المعروف بابن الباذِش الغرناطي، في عدد من أمثال هؤلاء الأعلام كانت لهم معرفة واسعة بالرواية الحديثية، أعملوا فيها أنظارهم باستنباط المعاني بأضواء فكرية مختلفة، فتهيأ لهم حق المشاركة في خدمة سنة نبيهم، على سبيل المعرفة أو سبيل الاستثمار.

بعد تجلية هذه الأنماط الثلاثة، أين يمكن أن نضع العلامة ابن العربي من بينها، بموجب ما وصلنا من تراثه العلمي كالمسالك ومختصره القبس والعارضة، وتصرفاته الحديثية في غيرها؟.

وهل كان القاضي عياض أو تلميذه ابن بشكوال مدركيْن لتأثير هذه المنازل الثلاثة من شخصيات من ترجماهم من أهل العلم، عندما كان يصفان ابن العربي في بُعده الحديثي من شخصيته؟.

---

[1] – بل اختفى فرارا من خطة القطاء ، معجم أصحاب الصدفي ص: 366 .

[2] – الغنية ص: 130 .

فالواقع يؤكد أن صاحب المسالك لم يكن محدثا على نمط الغسّاني في خلوص تعاطيه الفني، ولا محدثا فقيها على نمط ابن عبد البر في تمكنه الصناعي في النقد والتعليل وتكامله الفقهي، ولا مشاركا على نمط تدخلات أهل الفنون العلمية الأخرى في معرفة الحديث وخدمته، ولا يسع دارس إلا أن يحتسبه فقيها محدثا، وهو ما أنحاز له لأمور ثلاثة، وزَّعتُ طروقَها على هذه الدراسة، أبدأ بأولها وثانيها في الملحظين التاليين، على أن نؤجل تفصيل ثالثِها على ما وقع إرجاؤه من القراءة العللية عند ابن العربي.

2- لم يصف القاضي عياض ابنَ العربي في الغنية بتحلية حديثية تليق بما كان يراه المترجَم لنفسه من التفرد وسمو المعرفة بالسنة وفقهها ونقدها، وذكر عبارةً يتيمة تحوم حول ذلك في قوله: "قيّد الحديث، واتسع في الرواية"[1]، وذكر قبلها سماعه عن مشايخ من محدثي المشرق، ولم يبين مادة سماعه عليهم، والراجح أن القاضي عياض كان تحت يده برنامج ابن العربي أو معجم شيوخه[2]، حيث تفصيل ما يدل على هذا الاتساع في الرواية، كما نفترض أن ابن العربي قد رأى سماعه الشرقي يغنيه عن مزيد التلقي عن الكبار من محدثي الأندلس في إشبيلية وقرطبة، فلم يزد القاضي عياض اسما واحد مغربيا على ما سرد من أسماء شرقية بعد رجوع ابن العربي إلى بلده، وهو أمر مريب يحتاج إلى بيان، إذا استثنينا المعلوم له سماعه كعامة أهل بلده كالموطأ، وليس عند ابن خير الإشبيلي في فهرسته من طريق شيخه ابن العربي رواية فيه[3].

هل كان صاحب الغُنية، إذن، عالما باعتزاز ابن العربي بحصاد رحلته في الحديث بعد قفوله منها، وأنفَته من الاستزادة عن موارد وطنه، وسنُّه لم يربُ على الثامنة والعشرين ربيعا؟ والقاضي قد

---

[1] – ص : 67 .

[2] – من موارد ابن الآبار، معجم أصحاب أبي علي الصدفي ص: 256، 290، والتكملة :ج1/ 169 ، ويظهر أنه قد اختصه بشيوخه المشارقة دون غيرهم ، قارن : مع القاضي أبي بكر ابن العربي ص:172 .

[3] – ص 112 وما بعدها ، وأرجو أن يُبدَّد هذا الظن أحد الباحثين .

رأى من نفسه أنه رحل بعد سماعه من مشيخة سبتة إلى مدن أندلسية في طلب الحديث وغيره على تكرار وجوه سماعه لأصول الرواية كالصحيحين، وقد زاد سنه عن الثلاثين[1] .

إن هذه المسائل الخفِيات من أمور التراجم تقف وراء دلالات ضمنية لعبارات لا يجد لها الباحث من تفسير إذا جمد على ظواهر الأقوال، ولم يسعَ إلى قراءة التراجم بعضها في ضوء بعض، وفي ضوء النفاسة العلمية بين علماء إشبيلية وقرطبة، لعله يرى ما خفي عليه إنْ حصَر نظره في زاوية وحيدة أو انحصر في معطى ظواهر الأخبار، فالقاضي عياض قد ترجم لابن العربي على معرفته الدقيقة بسماعه الحديثي من طريق شيخه الأثير لديه، أبي علي الصدفي وغيره، وهو القائل: "من أجلّ من لقيناه"، وبذل له من سخاء الثناء الحديثي ما لا يُذكر إلى جنبه ابن العربي، كقوله: "كان عارفا بالحديث، قائما به، حافظا لأسماء الرجال، عارفا بقوّيهم من ضعيفهم"[2] ، وقال أيضا في تلميذه مكاتبة [3]، أبي جعفر ابنِ المرْخي (ت533هـ) : "كان يفهم علم الحديث، ويحسن الضبط، وروى كثيرا، وقيد وأتقن"[4] ، وهذا يدل على وجود قياس علمي عند القاضي لترتيب شيوخه في صناعة الحديث أو ما عبر عنه بقوله في شيخه أبي العباس الداني؛ صاحب الإيماء،: "وفهم الطريقة، وأتقن وضبط"[5] .

---

[1] – الغنية ص : 131 .

[2] – ص : 131 م س .

[3] – تلميذ الصدفي ، معجم أصحاب الصدفي ص : 36 ، وله تلميذ آخر من طبقة واحدة ، يعرف بابن المرخي أيضا كنيته أبو بكر (ت536هـ) وهو بلديّ أبي جعفر (ت533هـ) وكلاهما لخميّ نزيل قرطبة ، إلا أن أبا بكر له سماع عن أبي علي الصدفي " لقيه بمرسية وأخذ عنه " المعجم ص : 175 ، وكلاهما أيضا سمع على أبي علي الغساني ، وكلاهما شيخ لأبي بكر ابن خير الإشبيلي . فمحل الاشتباه وارد على المتعجل ، إلا أن أبا بكر كان في زمنه قد شُهر بالتمكن من الأدب وعلوم اللغة وخدمة السلطان ، وهو الذي كان حاضرا في نقاش ابن العربي في دعواه أن لحديث المغفر طرقا عديدة ، من غير طريق الإمام مالك .

[4] – الغنية ص: 108، وينظر رقم 43 من الكتاب . والرجل من خصوم ابن العربي .

[5] – ص: 118 م س .

قد ينتقض هذا التحليل بدعوى أن القاضي عياض لم يقف على أواخر تواليف ابن العربي في شرح الحديث، كشرح المشكلين، والصحيحين، والعارضة، والمسالك، على قوله عنه: "صنّف في غير فنٍ تصانيف كثيرة حسنة ومليحة"[1]، وظاهره التنويه بالاقتدار على تنوع التأليف بما فيها الحديث، وهي إشارة إلى الثقافة الشرعية الموسوعية التي تمكن منها ابن العربي، ونصّ منها على ما كان عليه من نظر أصولي في قوله: "أتقن مسائل الخلاف، والأصول، والكلام"[2]، وليس في كامل كلامه من الغنية، ما يشير إلى ضلاعة حديثية للرجل من قريب أو من بعيد، يزيد على تعداد مشاهير مشيخته المشرقية، وتحمَّل عنه مناولةً، في مجلس جمع بينهما، كتابين؛ المؤتلف والمختلف للدارقطني، والإكمال لابن ماكولا، على فوائد حديثية، بدا فيها ابن العربي "فصيحا حافظا أديبا شاعرا، كثير الخير، مليح المجلس".

لم يختلف ابن بشكوال عن صاحب الغنية في الصورة العلمية التي اختارها لابن العربي، ومدارها على السمة الموسوعية والتقدم في فنون المعرفة، وذكرُه خاصةَ الحفظ هي أوسع في المعنى على أن تُحمل على الرواية الحديثية وحدها، فالرجل، كعادة أهل عصره، كان الحفْظ مأخذا تربويا عندهم في بداية الطلب، يسع مختلف العلوم آلية أو غائية، ولذلك وصفه بالمستبحر والاستبحار[3].

والواقع أن ابن بشكوال، في نهجه من بناء تراجم صلته، قد سكت عن الكثير جدا مما يعرفه عن شيخه مما له أو عليه، وآثر إهمال ذكره في الترجمة له، مما كشف بعضَه القاضي عياض في الغنية، أو ذكره غيره كابن مسدي من معجمه في نقل الحافظ الذهبي عنه في سِيره، في مسألة التفرد بحديث المغفر ... [4]، والملاحظ أن إخباره التاريخي والعلمي عن رجال كتابه كان باعثه الورع وجمال الستر عليهم، والسكوت عن تحرُّجات المعاصرة، وأنه كان على درجة بالغة من التحفظ

---

[1] – ص: 68 ، مس .

[2] – ص: 67 .

[3] – الصلة : ج2/ 227- 228 .

[4] – ج20 /202.

أخلاقيا أو دينيا[1]، وإن كان لمخالفة ذلك أحيانا من النفع ما يُعين على فهم قضايا فكرية من آثار علمائنا، واستبصار أسرار النشاط العلمي في المغرب والأندلس، ولم ير ما كان قد بدا لغيره من ذكر خصوصيات المترجمين في العلائق الفكرية أو الاجتماعية بينهم، قال ابن الآبار : "لم يعرض في تاريخه لما أراده أبوعبد الله النميري [2]وسواه منه، ونعوا تركه عليه، وأحبوا خوضه فيه من اجتلاب ما رآه أحق بالاجتناب"[3].

وتكشف المقارنة بين ابن العربي وقرينه الأندلسي؛ أبي علي الصدفي، في الرواية عن طائفة من كبار أهل الحديث المشارقة، من الغنية والصلة، على التفاوت الكبير بين الرجلين في استحقاق منزلة المحدث الحافظ ممن له تصرف راسخ في الصناعة الحديثية، وقد حازها أبو علي في تقدير تلميذه القاضي عياض عن كثب واشتمام واختصاص، لم يملك ابن بشكوال، الذي له عنه إجازة مكتوبة، غير ترديد مقال صاحب الغنية عن شيخهما جملة وتفصيلا من غير عزو إليه.

وما كشفته هذه الموازنة في وعي التلميذين عن المدى الحديثي لابن العربي، هو موضوع الملحظ التالي:

---

[1] – هذا الجانب الأخلاقي المؤثر في بناء التراجم عند ابن بشكوال غاب عن الأستاذ محمد السليماني في كلامه عن لغة صاحب الصلة في ترجمته لشيخه ابن العربي ، وهو قد اختار السكوت عن الصراعات الشخصية بين أهل العلم، على علمه بها، ويكفي التدليل لذلك أن يطالع القارئ ما ذكره في ترجمة أبي القاسم الرنجاني الإشبيلي، الخصم اللدود لابن العربي حيث لم تتجاوز ثلاثة أسطر، خلافا لما ورد عند ابن الآبار في معجم أصحاب الصدفي (ص : 152) ، وما ذكره السليماني أيضا من تهويل ابن بشكوال للقيمة العلمية لسماع ابن عربي في رحلته فيه نظر أيضا، فهو قد نقل ما سمع عن شيخه من اعتداده بحصيلة رحلته ، لكن ذلك لم يمل عليه أن يرفعه بها إلى مرتبة الحافظ المحدث لعلم ابن بشكوال وغيره ، من علماء اشبيلية ، أن سماع ابن عربي هو تعديد لوجوه الرواية لبعض ما سمعه غيرُه من الأندلسيين ، وبيان ذلك أعلاه .

[2] – هو محمد بن عبد الرحمن الغرناطي (ت544هـ) نعته ابن بشكوال بـ : صاحبنا" الصلة: ج2/ 229 .

[3] – التكملة لكتاب الصلة ج1/ 460 .

1- قول ابن بشكوال عن ابن العربي: "قدم إشبيلية بعلم كثير لم يدخله أحد قبله ممن كانت له رحلة إلى المشرق"[1]، هو استعادةٌ لكلام شيخه: "كل من رحل لم يأت بمثل ما أتيت به أنا والقاضي أبو الوليد الباجي"[2]، كما عبر عنه الحافظ الذهبي في تذكرته قائلا: "أدخل إلى الأندلس علما شريفا، وإسنادا منيفا"[3]، ويعني الدارسَ من الكنوز التي اجتلبها العلامة ابن العربي من رحلته، ما تعلق منها بالحديث وعلومه، وهل كانت في قيمتها أو تفردها تزكي دعواه بسبْقه أم أن ذلك كان ادعاء قد تسبب في استهدافه من خصومه؟ وأرى الجواب عن ذلك، على سبيل الاختصار، في النقاط التالية:

- إذا جمعنا قائمة مرويات الكتب والأجزاء التي تحملها ابن خير الإشبيلي عن ابن العربي في فهرسته إلى ملحق الأستاذ عمار الطالبي آخر تحقيقه "العواصم والقواصم"[4]، يتبين أنهما لم يستوعبا ما اجتلبه ابن العربي من رواية مشرقية، كما يدل عليه مختصرٌ في السيرة، ألفه اللغوي ابن فارس، ليس واردا في القائمتين، ولم يرد في سماع ابن خير الإشبيلي عن ابن العربي في فهرسته، وذكره التجيبي في برنامجه [5]، ويُستغرب كيف فات ابن خير أيضا رواية كتاب مستخرج أبي بكر الإسماعيلي ومدخله، وهما من سماع شيخه بالمشرق، ولا أثر له في سماع المغاربة عن ابن سكرة الصدفي، وكلا الرجلين تلقيا عن أبي الفضل أحمد بن خيرون البغدادي، وهو راوية أبي بكر البرقاني الذي يرويه عن الإسماعيلي، ونستبعد أن يضن به ابن العربي أو الصدفي عن أهل بلدهما، مع أن

---

[1] - الصلة ج2/ 228 .

[2] - أزهار الرياض : ج3/ 63 .

[3] - ص: 1294 .

[4] - ص : 377 .

[5] - ص: 135 .

الكتاب من المؤكد أن يكون داخلا في الإجازة الخاصة التي يرويها القاضي عياض عن أبي الحسن الربعي المقدسي التاجر عن الخطيب ، تلميذ البرقاني[1].

- إذا أراد دارسٌ أن يختبر اعتقاد ابن العربي بتفرد سماع رحلته في ناحيته الحديثية فمن السهل أن يجد طريقه إلى نقضه من وجوه ثلاثة:

أولها: أن أكثر روايته لكتب السنة إنما هي من متأخري ما صنفه أهل الحديث من محدثي القرن الرابع الهجري، خاصة كتب الدارقطني، وأبي ذر الهروي، والحاكم، ومن بعدهم كالخطيب، وعوالي بعض مشيخته كطِراد الزينبي وابن أبي الفوارس، أما روايته لغريب الحديث فهي من أقدم ما ورد على بلاد المغرب من تلامذة أصحابها أو من الرواة عنهم، كرواية محمد بن عبد السلام الخشني ، فقد "أخذ كتب أبي عبيد عن رجل مُعلم يعرف بمحمد بن وهب المسعري" ، وهو وجه غريب عن أهل بغداد، من فوائد المغاربة في رواية تراث ابن السلاّم [2]، فضلا عما رواه قاسم بن أصبغ البياني عن ابن قتيبة ...

ثانيها: أن جُل ما رواه ابن العربي من الحديث مسبوق بأصوله المؤسِّسة منذ النصف الثاني من القرن الثالث الهجري حتى طبقة مشيخة ابن عبد البر رحمه الله، فلم يحتج مثله في سعة علمه ورفيقه ابن حزم على كثرة تخريجهما إلى مزيد رحلة إلى المشرق، وبعض الأصول كالسنن الكبير للنسائي لها رواية أندلسية عالية عن المؤلف من رواية ابن الأحمر (ت 358هـ)، ناهيك عن أصول النقد التي نضج نتاجها مبكرا مع مسلمة بن القاسم وأبي عمر الصدفي وغيرهما.

ثالثها: أن سماع ابن العربي عن شيوخه المشارقة لا وجه للقول بفرادته في تحملاته عنهم؛ لأنك تجد أكثرهم قد شورك في الأخذ عنهم، كرواية الحميدي وهي متقدمة ولها عنه أكثر من

---

[1] - الغنية ص: 181 ، موارد الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ص 443.

[2] - أخبار الفقهاء والمحدثين ص: 96 .

طريق، وحديثه كله عند المغاربة [1] رواية وتصنيفا، ولم يغُض من بريق رحلة ابن العربي في جانبها الحديثي أحدٌ كأبي علي الصدفي، وكاد يغني عن الاحتفال بروايته، فقد شاركه في أكثر حديثه وعلو إسناده، وفاقه في الصناعة والإتقان والتـأثير الحديثي والاجتماعي، ويدل له ترجمته في الغنية، وكبار محدثي إشبيلية كانوا بذلك عالمين، وعددٌ منهم من تلامذته [2]، فقد أبصروا رواية ابن عربي بعين سماع الصدفي، رحم الله الجميع.

- يبدو أن محدثي الأندلس كالقاضي عياض وبعض الإشبيليين من أهل الحديث، لم يسلّموا لابن عربي زعمه التفرد بالسماع الحديثي عن أهل العراق، لوجود من شاركه في ذلك من أهل البلد، وتوافر الإجازات واستدعاءاتها التي تنشط بأسباب التجارة أو الحج، ويبدو أن عدم الاعتراف له بالفرادة في الرواية، خاصة من أهل قرطبة، لتاريخهم العريق في علم الحديث، وما انتُقد عليه من ادعاء العلو في بعض تخريجاته هو ما كان يقف وراء طعن الأندلسيين في روايته للفوائد، وفخره بها عليهم، كما قال القاضي عياض: "لكثرة حديثه وإخباره وغرائبه ورواياته أكثرَ الناس فيه الكلام"[3] .

أولا : مفهوم القراءة العللية:

يستعمل الدارس لفظة القراءة بمُضمَّنها الأجنبي في لغتنا العربية الحديثة[4]، بمعنى فكّ شفرة رموز المكتوب أو المنطوق، وهو أعم من قراءة صوتية أو دلالية أو تداولية، وقد يشمل كل علامة

---

[1] - الغنية ص: 230 .

[2] - معجم أصحاب الصدفي ص : 36- 96- 151-157- 261- 355- 379 .

[3] - الغنية ص: 68 .

[4] - ظهر هذا المعنى عام 1636م ، حسب المعجم الفرنسي petit rober ، ص: 1466 ، نشرة 2012 م .

مادية قابلة لأن تشير إلى ما يمكن اعتباره سبيلا للمعنى، أو ما يمثل مرادا لواضع العلامة، ويجد هذا الاستعمال حيويته في خطاب القرآن عندما منح لفظة الآية أهمية دلالية هائلة في القراءة البشرية للخلق الكوني والتاريخي ونصه الأدبي المعجز، وما يمكن أن يؤدي إليه من قراءة صحيحة تحقق معنى الهداية والإرشاد، وهو مقصد القراءة الأول في دعوة القرآن للتدبر، ولذلك مستويات أو مراتب تناولها الأصوليون في مباحثهم الدلالية واللغوية، وفي مجملها تسديدٌ لفعل القراءة السليمة لنصّ الكتاب والسنة.

وللمحدثين قراءتهم لموضوع علمهم الشريف، وهو الإسناد، أما المتن فيزاحمهم غيرهم من عشائر العلماء من أهل اللغة والنحو والبيان والتفسير والكلام والفقه والتاريخ والسيرة والعرفان والإعجاز العلمي ... وغيرهم من القراء، لكن الإسناد ظل حبيس نظرهم، لم يشاركهم في ذلك أحد قط، ويمكنك أن تقول بملْء الفم : إن علوم الحديث، جملة وتفصيلا، إنما هي عبارة عن أدوات أو وسائل لقراءة حلقات الإسناد، تفسّر اللحظة الأدائية التي يقوم بها كل راو من السند من طبقة الصاحب إلى طبقة مُخرِّج الحديث كالإمام مالك في وضع موطئه أو عندما يُقرأ عليه، وما فعله شرّاحه، من جهة الإسناد، هو تحليل للقراءة العلمية له، كما صنع الإمام ابن عبد البر بكفاءة حديثية كلّفته موارد عزيزة، تمثل تراثا كبيرا وحصادا لرحلات المغاربة إلى الشرق لأكثر من قرنين، لولاها لما كان في استطاعته، رحمه الله، أن يفك شفرة سماع الإمام مالك ومعطيات إسناده، وكتابه في الصحابة والكنى وسماعه لأصول التخريج والنقد إنما هي مصابيح لقراءة الإسناد، من شيخ الإمام إلى الصاحب؛ الراوي الأول في تاريخ هذه الأمة، وما يعرض أثناء ذلك من صيغ التأدية، وصفة الرواية من وصل وإرسال وبلاغ ورفع ووقف.

لكن ثمة مستوى من القراءة الحديثية للسند ليست متاحة لأي صاحب حديث، أو شارح له، وهو القراءة النقدية للرواية، ولا تعطيها التلاوة الصوتية لنصها، سندا ومتنا، وتقتضي من القارئ امتلاك معرفة سابقة عن رجال السند، تفيد التعرف على قيمة أهليتهم في الحفظ وتاريخ

السماع، من جهة الشيوخ أو من جهة الرواة عنهم، سواء كان إسناد نسخة[1] أو إسناد تخريج؛ الذي يتكرر عند كل مفردة من المرويات، وتُنتج هذه القراءة ظواهر علمية ترجَمها أهل الحديث إلى علوم الإسناد من اتفاق وافتراق واشتباه وجرح وتزكية وتطبيق[2] وتاريخ وعوارض الجمع والتفريق، وإرسال وإعضال وتعليق، ويُختزل حكم هذه القراءة عند الناقد في لفظ مجمل على السند بمجرد استبار حلقاته، بموجب هذه العلوم إلى قولك: هو بهذا الإسناد صحيح أو حسن أو مقبول، أو قولك: هو بهذا الإسناد ضعيف أو مردود، فيُقيَّد الحكم بظاهر السند الذي بين يديك، وهذا أقصى ما تعطيه القراءة النقدية في اعتمادها على المعارف العامة عن سماع الرواة وأهليتهم في الضبط كما نستمدها من أقوال النقاد في الجرح والتعديل.

لكن كيف تكون القراءة النقدية للإسناد عِلَلية؟

إن لها وجهين، بهما تتجلى القراءة العللية عند الناقد أو الباحث، وبيانهما فيما يلي:

1- **قراءة عِللية نظرية:** هي جملةٌ من المعارف النقدية الخاصة يتعين استحضارها أثناء قراءة السند، تختلف عن المعارف النقدية العامة لعدم فعّاليتها في صنعة التعليل، ويختزلها الدرس الجامعي المعاصر في علم الجرح والتعديل، ويأتي خصوصها من تضييق دائرة الرواة إلى أمثالهم من الثقات، وما تعلق بهم من قضايا نقدية، ونعتُها بالنظرية آتٍ من كونها عبارة عن قواعد كلية تصف أحوال الرواية لعدد منهم من جهة الزمن أو المكان أو صفة الرواية عن الشيوخ أو بعضهم، باعتبار الملازمة والضبط، كما وكيفا، وملاكها العلمي دائر على قضايا مراتب الثقات

---

[1] – هو الإسناد الذي رُويت به مثلا طبعة المجلس الأعلى للموطأ (ج1/ 139-140) في مقدَّم نشرتها من ابن فرج القرطبي ، مولى ابن الطلاّع ، إلى الراوي عن الإمام مالك ؛ يحي بن يحي الليثي، ويُذكر مرة واحدة ، ويختصر في الاصطلاح بقولهم : بهذا الإسناد أو به.

[2] – تطبيق الرواة هو بيان انتمائهم الطبقي من الصحابة أو التابعين أو أتباعهم أو تبعهم على اختلاف رتبهم من كل طبقة .

في الرواية عن الشيوخ[1]، وما يعرض لهم من اختلاط واضطراب آخر أعمارهم، وقد جُمعت هذه المعارف لأول مرة في الدراسة الحديثية المتأخرة عند ابن رجب الحنبلي، وأفرد لها القسم الثاني من كتابه الجليل: "شرح العلل"، وقمّشها من كتب السؤالات والعلل والتواريخ، وهي مبثوثة في سلسلة كتب رجال الستة وملاحقها؛ من عمل الجمال المزي إلى عمل الحافظ ابن حجر في التهذيب وتقريبه.

2- **قراءة عللية عملية**: هي أدق، وأعقد، وأغمض في عملية إجرائها أثناء قراءة الإسناد، ووصفُ نشوئها العلمي وتطورها عند روادها من شعبة حتى الدارقطني، من أنفس الأبحاث، من غير وقوع الدارسين في حشد للنصوص وترصيفها، كما هو جار في الدراسات الحديثية مند عقود، وأجود ما كُتب عنها كقضايا عللية مجردة: "مقارنة المرويات" للأستاذ إبراهيم اللاحم، وليس كإجراء عللي عند قراءة النص الحديثي، ومادة ذلك موجودة في كتابه لكن تناولُها كعملية قراءة يقتضي معاودة ترتيب ومعالجة مختلفة.

هذه القراءة أدق؛ لأنها ليست في متناول ظاهر السند الذي بين يديك، وليس إعمال قاعدة أو تنزيل معرفة سابقة، فالباحث يتعذر عليه أن تكون قراءته عللية إلا بوقوفه على مستويين من النظر:

أولهما: معرفة مدار السند ، والثاني: الموازنة بين وجوه الرواية عن المدار، ولن يتم ذلك للباحث إلا بالتخريج الخاص بالسند، موضوع القراءة، وبذلك إذا نجح في استيعابه، ووزان بين الوجوه عن المدار، في ضوء المعرفة العللية النظرية، ويقظته في ملاحظة عوارض السند والمتن، قد تنكشف له العلة عند الاختلاف أو المخالفة أو التفرد، متعلقة بواحد من الوجوه عن المدار أو أكثر.

---

[1] – من الدراسات المفيدة في هذا الباب : مراتب الثقات وأثرها في رواية الحديث وعلله ، لموسى همام ، رسالة الدكتوراه ، من نشر مكتبة الرشد ، الرياض .

وهذه القراءة أعقد؛ لأن الاختلاف، وهو أكثر مناط التعليل، قد يكون خيطه مشهودا، قد يتحدد بوجه من الرواية عن المدار أو أكثر، أمام ما يقابله من الوجوه الأخرى المقترنة بأوصاف الكثرة والحفظ والضبط النسبي، أو غيرها من قرائن الترجيح، وقد ينتفي يُسره بأن يتحول الاختلاف إلى وضع أبلغ تعقيدا كتعدده على وجه بعينه أو أكثر عن المدار، فيصبح الدارس مطالبا بتحرير قول هذا الوجه من الاختلاف عليه حتى يستقيم له احتسابه مع أقرانه من رواية الثقات عن مدارهم، وقد يفجَأه تلونٌ إسنادي به عارض من تفرد نسبي أو زيادة سندية أو متنية يعوز الباحث عندئذ مزيد من الجلد وسعة الصدر واستشارة النقاد متقدمين أو متأخرين، وسيجري توضيحُ ذلك في غريبة من غرائب ابن العربي في الحكم والتعليل.

وتكون القراءة أغمض في حالة تستعصي على التفسير؛ وهي وضع التفرد بالرواية عن الصحابي أو عن تابعي ثقة له أصحابه أو من دونهما، ولا يلتفت إلى تفرد الضعيف أو عن مثله، ويأتي الغموض من انسداد باب تفسيره لتعذر المقارنة أو عدم المعرفة بظروف الرواية التي حدث فيها التفرد، سيما عند إطلاقه، ومن أصدق صوره تفرد عبد الله بن دينار عن ابن عمر مرفوعا بمتن : "النهي عن بيع الولاء وهبته"، وليس رفعه عند مولاه نافع ولا أولاده كسالم وحمزة وعبد الله، وهم من أثبت الطرق إليه، فكيف غاب عنهم وحضر ابن دينار وحده عند تأدية الصحابي له، ولم يتكرر التحديث به في مناسبة ثانية على كثرة أسبابه، وهو حكم تعمّ به البلوى في تجارة الرقيق من زمنه؟.

القراءة العللية، إذن، ممارسة نقدية ليس في إمكان أهل الحديث الخوض فيها على كثرتهم، لأنها تزيد على الحفظ بخاصة المعرفة، كما هو مشهور في كتب الاصطلاح، فهي لحظة علمية تجمع، عند نشاطها الفعلي، بين القاعدة، والقرينة، وذكاء الفهم، وصناعة التخريج، والمعرفة الحديثية النظرية العامة فضلا عن التجربة المديدة بين أصول الرواية المسندة.

فهل كان ابن العربي ممتلكا لهذه الشروط أثناء قراءة نص حديثي متقدم كموطأ الإمام مالك وغيره ؟

ثانيا: القراءة العللية عند ابن العربي: آراؤه النظرية

كان من العسير أن ندّعي إمكان جمع أفكار ابن العربي في تجردها عن التطبيق، متعلقةً بقضايا تعليل الرواية، لحاجة ذلك إلى مسح كتبه المطبوعة في استقراء وتأمل، مما لا يمكن أن يعطيه مسحٌ تقني يظل محدودا بمفردته اللغوية، ولم نجد ما يقربنا إلى ذلك في كتابه "المحصول في صول الفقه" من كتاب الأخبار أو الترجيح"[1]، على شدة وجازة أبحاثه، وكثرة ما يحيل عليه وعلى غيره من كتب الأصول، وكان، رحمه الله، في هذه الناحية أثرى في تأصيله التطبيقي منه في أنظاره المجردة، فكان عقلُه في كتابه "المسالك "ثاقبا على طريقة الأصوليين من الأحناف؛ من كثرة تأصيله لتخريجات الإمام مالك في أحاديث موطئه وتراجم أبوابه، فهو القائل: "إنّ مالكا –رحمه الله– قصد في كتابه هذا تبيين أصول الفقه وفروعه"[2] .

وما دام أن الدارس قد استقر على تصنيف صاحبنا فقيها محدثا، فالنتيجة المستلزَمة بذلك هي بقاء فكره متقيدا باختيار الفقيه الأصولي في الترجيح العللي، من وجوه اختلاف الإسناد وإغراب المتون، وزيادة الثقة، والتفرد، وما يتعلق بذلك من تعارض النقاد المتقدمين، والموقف من آرائهم في علل الأحاديث، وكان ابن العربي، عندما يجابه واحدةً من القضايا المذكورة، يعرب عن عقله المالكي أو الأصولي، ولا ينحو ببحثه إلى صناعة الرواية، كقوله في التعليق على إشارة الإمام الترمذي في الاختلاف على الثوري في سند حديثٍ برقم (3246) : "أُسند تارة وأوقف أخرى، ووقفه كإسناده؛ لأنه ليس مما يُعلم بنظر، وقد بيناه في أصول الفقه"[3]، وقوله في حديث اختلُف في سنده: "هذا ليس بعيب في الحديث، ولا بخارج منه، وقد بيناه في أصول الفقه، نكتته أن الراويين إن كانا مختلفين فقد أفاد أحدهما ما لم يفد الآخر، وإن كان واحدا

---

[1] – ص: 113 ، 149 .

[2] – المسالك ج1/ 436 .

[3] – العارضة ج12/ 125 (ط: المصرية) .

فجائز له أن يسند في روايته تارة، وأن يرسل أخرى"[1]، وقوله في تعارض المتون أو اختلافها: "إذا اختلفت الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، فما عمِل به الخلفاء أرجح"[2] ، وقوله في إشكال رواية الحسن البصري عن أبي هريرة رضي الله عنه: "لم يسمع الحسن من أبي هريرة، ولكن منقطع الحسن كمتصله لجلالته وثقته، وأنه لا يتقبل إلا ما يصح نقله، وممن يقبل خبره"[3] .

كل هذه التفسيرات عاكسة للفكر الأصولي في بنائها على الاحتمال أو التجويز العقلي[4]، وهي نتيجة طبيعية لخلو نظر الفقهاء عن المعطيات الموضوعية للرواية كما يؤدي إليها التخريج، وقد يذهب ناقد العلل من المتقدمين إلى الأخذ بالاحتمال إذا انسدّ أمامه باب الترجيح أو عُدمت القرائن، وضاقت عليه مخارج الحديث.

ثالثا: القراءة العللية عند ابن العربي: تطبيقات

تُطْلعنا العيّنات النقدية المختارة لهذه الدراسة، عند ابن العربي أن فكره العلمي قد تشكَّل تجاه المادة الحديثية، عند فعّالية القراءة، من البعد الكلامي أو الأصولي الأصيل من شخصيته، وجمع إليه جرأةٌ أندلسية في الحكم [5]، واستقلالا في التعليل ، ومثل ذلك من تكوين الرجل، امتدادا لتأثير مدرسة الباقلاني والجويني، وشيوخه المشارقة كالغزالي والشاشي، لكنه فاتهم جميعا ببعده الحديثي المكين عند قراءة النص الحديثي[6]، سندا ومتنا، وقائمةُ ما وصلنا من عناوين أعماله في ذلك يمكنك أن تُثَني تصنيفها، بموجب هذين البعدين، كشرح الموطأ والصحيحين والعارضة، وكشرح المشكلين في عمل واحد، على مثالهما عند ابن قتيبة في عملين مُفترقين، ولا

---

[1] - ج3/ 210 م س .

[2] - المسالك ج2/ 82 .

[3] - العارضة ج6/ 356 (ط: دار الفكر ، بيروت) .

[4] - ينظر أراء الأصوليين في ذلك : البحر المحيط ج3/395 .

[5] - ذكرها غير مرة الحافظ ابن حجر في الفتح ؛ ينظر ج1/ 1471.ج2/ 349 .

[6] - انتقد ابن العربي حكم الباقلاني بالوضع على حديثٍ في الصحيحين ، العارضة ج6 / 203 .

يُخلي كتبه من الاستثمار الحديثي الناقد كما تطالعك وفرةُ شواهده من مستهل كتابه "سراج المريدين"[1] الذي أورد فيه المئات من المرويات، مما يستدعي أمثالَها من التعقبات على أحكامه المستقلة في الظاهر ، ولا يخلو منها ما يقع عليه حظك من تراثه.

يبدو ابن العربي أحيانا، في تصرفاته الحديثية، وسطا بين ابن حزم وابن عبد البر، وكان خبيرا بتراثهما، لم يستقل أو يشتط برأيه في النقد كأولهما، ولم يبلغ رصانة ثانيهما في نفَس التخريج والتعليل وكثرة الرواية، ووسطيتُه لم تمحضه للتوغل في صنعة الحديث، كما أخلصته للتوغل في فقه المتن ومشكلاته، فتكامل نظره في نقد الرواية بهذين البعدين سواءِ من باب النقد المجمل كما في أحكامه الكثيرة للغاية على المرويات، باستعمال الصحة أو الثبوت أو الرد أو الوضع، إلى حد القول بانتفاء الأصل من متون الأبواب، من غير نسبة ذلك لغيره ممن تقدمه من أهل الحديث كأبي عيسى الترمذي، أو من باب النقد التفصيلي في تعليلاته للمرويات، وسيُتْعب ابنُ العربي الباحثين كثيرا للتحقق من أحكامه من حيث الأصالة أو الانتحال، وهو إشكال ينطرح في غير كتابه المسالك؛ للجهد الكبير الذي بذله محققه؛ الأستاذ السليماني، في كشف موارده إلى حد تغيُّر رؤيته لأصالة الرجل ما بين تحقيقه لقانون التأويل والمسالك[2] .

هل تكفي تلك العينات المنتقاة في تقويم ابن العربي في اقتحامه ميدان تعليل الحديث، وقد آنس من نفسه الاقتدار على شرح أكثر الكتب الستة اختصاصا في البيان الصريح للعلل؟.

1- النظر الأصولي في التعليل :

هو تجلٍّ لنفوذ شخصيته الفكرية، فقها وأصولا، وتحضر قوتها في عوارض آرائه في المتن أكثر من كلامه في الإسناد، في تدفق أصيل لفكره النقدي وتأملٍ لإشارات المعاني، يبدو ذلك،

---

[1] - ج1/ 17 (طبعة دار الكتانية) .

[2] - قانون التأويل ص: 129 وما بعدها ، المسالك ج1/ 219 .

أحيانا، كأنه عمل من النقد الداخلي المباشر من غير أن يجد له رابطا منهجيا بالصنعة الحديثية، وسنعطي لذلك أمثلة تحليلية في حدود ما يشهد لكل نمطٍ من النظر التعليلي.

تأسيس حكم الصحة على المقارنة بين المتون: الأصل المنهجي العام في نقد أهل الحديث بناؤه على الإسناد، على استبار حفظ الرواة الثقات عن مدار الرواية النسبي أو المطلق، والموازنةُ بين ألفاظهم، في حديثهم الواحد، تتم على أساس الموافقة أو المخالفة من سند المدار ومتنه ، فإن لم يكن للسَّند مدارٌ، فالاحتكام لقرائن الرواية قبولا وردا، ولم تكن الموازنة بين وجوه الرواية للمتن الواحد أو الواقعة الواحدة خطوةً منهجية ضرورية في النقد أو يستوجبها التقليد المنهجي عندهم، من الناقد التابعي فمن دونه من النقاد[1]، وينبغي ألا نخلط ذلك بنظر الفقيه عند ما تتعارض المعاني من المتون المقبولة؛ لأن ذلك يأتي بالضرورة بعد نقد الإثبات، لكنه لا يصبح عملا منهجيا في النقد إلا إذا أثَّر في وجود المتن نفسه لتعارضه بمثله من بابه، وهو أجلّ صور التكامل بين الفقه السديد ونقد الحديث ، وهو ما يتكلم عنه الشاهد التالي عند ابن العربي:

أخرج الترمذي بسنده إلى عبد الله بن زيد رضي الله عنه أنه قال: "لما أصبحنا أتينا رسول صلى الله عليه وسلم ، فأخبرته بالرؤيا ، فقال: "إن هذه لرؤيا حق، فقم مع بلال فإنه أندى وأمد صوتا منك، فألق عليه ما قيل لك، وليناد بذلك، قال : فلما سمع عمر بن الخطاب نداء بلال بالصلاة خرج إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو يجر إزاره، وهو يقول: يا رسول الله، والذي بعثك بالحق، لقد رأيت مثل الذي قال، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فلله الحمد، فذلك أثبت".

---

[1] – نقد الصحابي كان بالضرورة في غالبه نقدا داخليا لعدم تكون الإسناد عصرئذ ، خاصة عند السيدة عائشة ، ويوجد ، مع ذلك ، من شواهد نقد الإسناد (المتابعة) في عصر الصحابة ما يؤكده كحديث ميراث الجدة ، واستئذان أبي موسى على عمر ...

وأخرج عقيبه بسنده إلى ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: "كان المسلمون حين قدموا المدينة يجتمعون فيتحينون الصلوات وليس ينادي بها أحد، فتكلموا يوما في ذلك، فقال بعضهم: اتخذوا ناقوسا مثل ناقوس النصارى، وقال بعضهم: اتخذوا قرنا مثل قرن اليهود، قال: فقال عمر: أوَ لا تبعثون رجلا ينادي بالصلاة ؟ قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا بلال، قم فناد بالصلاة».

وصحّح الحديثين معا[1].

قال ابن العربي: "عجَبٌ لأبي عيسى يقول: حديث ابن عمر صحيح، وفيه أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالأذان لقول عمر، وإنما أمر به لقول عبد الله بن زيد، وإنما جاء عمر بعد ذلك حين سمعه"[2].

كان ابن العربي هنا، في لحظة قراءته لمتن ابن عمر، قد جذبه حسُّه الأصولي فاستشكل ما تفيده الواقعتان في علاقتهما بمحل عمر رضي الله عنه من سبْر مجرياتهما، وهو اعتراض قد يصح على ظاهرهما[3]، إن اتحد القصدُ بالنداء في الحديثين، وهو مناط فهم ابن العربي،

---

[1] ـ الجامع الكبير (رقم : 189 – 190) .

[2] – العارضة ج1/ 257 .

[3] – تعقب الحافظ ابن حجر اعتراض ابن العربي على تصحيح الترمذي في الفتح : ج1/ 604 [طبعة دار السلام الرياض في مجلدين كبيرين] لحمله قوله : " يا بـلال قم فناد بالصلاة " على ما قبل رؤية عبد الله بن زيد ، وعلى النداء بغير الآذان الشرعي ، وتدليله برواية حديث الباب من رواية ابن إسحاق بسنده ، وفيه عند ابن خزيمة (370) : " فبينما هم على ذلك ، أُري عبد الله بن زيد النداء" ، والواقع أن هذا اللفظ زيادة لم يأت بها عن ابن إسحاق غير سلمة بن الفضل الأبرش الرازي ، وهو إن كان من أثبت الناس عن شيخه في رواية السيرة الكبرى ، فهو دون أثبات أصحابه ممن لم ترد في روايتهم عن ابن إسحاق اللفظةُ المذكورة ، كإبراهيم ابن سعد الزهري عند أحمد (16741) وغيره ، ومحمد بن سلمة الحراني عند ابن ماجه (706)

وعجبُه من تصحيح الترمذي يتوجه الاعتراض به أيضا على الشيخين، من قبلِ تخريج تلميذهما أبي عيسى، فالحديث عندهما (خ : 604/ م :377) ، لكن فاقاه في رأيهما الصارم من أفراد ابن إسحاق، وحديث الباب من مفاريده، والترمذي يُصحّح بعضها[1].

قال ابن حجر في الفتح متعقبا ابن العربي: "لا تُدفع الأحاديث الصحيحة بمثل هذا مع إمكان الجمع"[2] ، وهو جمع فيه نظر كما نبهتُ عليه أدناه، وهو في الواقع اعتراض على مدخله من النقد الأصولي؛ من ضرب ظواهر المتون بعضها ببعض بناء على افتراض في تصور كيفية تكون الوقائع أو ترتيبها في الزمن من حكاية الصحابي أو من دونه من الرواة، وتمحيص نسيجها اللغوي ومفرداتها الأساسية في تداولية سياقها، وهو ما لم يطرقه ابن سيد الناس ومن تبعه كابن حجر، ولا ابن العربي من قبلُ ، وهنا تبرز آفة المجازفة في تأويل الأصولي، في شكلها المجرد، التي يمكن أن يقع فيها نقدها الداخلي إذا لم تراعَ شروطه العملية، كأن يتمَّ استسهالُ تعارضٍ في المعنى بين نصين فأكثر، على افتراض فهم أو تفسير قد يوجد ما يبدده أو يبطله، لأن ابن العربي قد فاته أن يدرك إمكان أن يكون زمن الواقعة في رواية ابن عمر، وكان صبيا في العاشرة، متقدما على حدوث الرؤيا من قبل والده وابن زيد الأنصاري، وهو فهم ابن سيد الناس في النفح الشذي، فحكَّم إحدى الروايتين في فهم لفظة النداء بحملها فيهما على الإعلام بلفظه الشرعي، فنتج له تضعيفُ حديث ابن عمر، لاعتقاده وحدة الزمن في الروايتين، فكان الجمع الراجع أصوليا افتراضَ الاختلاف في زمنيهما، وهو ما ظهر لابن سيد الناس، واستدلَّ له الحافظ من بعدُ بزيادة فيها نظر.

وغيرهما عن ابن إسحاق ، وأصل تعقب الحافظ إنما أخذه عن ابن سيد الناس في النفح الشذي ج4/ 19-20 ، وزاد عليه بزيادة الأبرش عن ابن إسحاق .

[1] - ينظر مثال تصحيح أفراده من جامعه الكبير: رقم 115. قال فيه الترمذي : " لا نعرفه إلا من حديث ابن إسحاق " .

[2] _ ج1/ 604 .

وكل ذلك فرع بالضرورة عن تحرير نقدي لتفرد ابن إسحاق بسند الواقعة.

وكان ابن العربي، في الواقع، قادرا بمعرفته النقدية الحديثية على الترجيح بين الروايتين بالأخذ بقول ابن عمر لعلمه بأبيه وغيره من كبار الأصحاب، وتخريج الشيخين لحديثه، وكثرة علمه واختصاصه بالسنة من عبد الله بن زيد بن عبد ربه، الذي لا يُعرف لروايته إسنادٌ جيد من غير رواية ابن إسحاق، كما لم يعرف حديث ابن عمر في أصول الصحة إلا من طريق ابن جريج عن نافع به، ولذلك استغربه الترمذي بعد تصحيحه.

2- غاب التعليل وحضر حِسُّ الفقيه: لا تعليل بدون تخريج أو استشارة أصوله المعلِّلة كعلل ابن أبي حاتم والدارقطني وسننه ، وكتب التخريج المتأخرة لسعة جمعها، خاصة في أحاديث الأحكام ، وهذا ما لم يقم به العلامة ابن العربي، سيما تخريجه الحديث بنفسه كما فعل في غير شاهد نقدي من عارضته [1]، وفي شاهدنا تراه قد جذبه حسه الفقهي الناقد بتأويل حصر المعنى من نواقض الطهارة من ظاهر الرواية، وكأنه قد غرّه تصحيح الإمام الترمذي، وروايته من حديث الحافظ العارف شعبة بن الحجاج، وهو مظنة علته، ولم يستحضر أصلا نقديا جرى به كلامه من العارضة أو المسالك[2] ، وهو احتمال التعليل بدلالة ترك التخريج، والشاهد جاء على شرط الإمام مسلم، من حديث سهيل عن أبيه، وقد أعرض عن تخريجه، ثم غاب عن ابن العربي أن اختصار المتن قد يكون محلا للغلط من الراوي أحيانا، إنْ ترتب عليه معنى يناف ما اجتمعت عليه الثقات، وهذا الوجه من التعليل كان قد أعمله كما سيأتي بيانه.

أخرج الترمذي (74) بسنده عن شعبة عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة مرفوعا : "لا وضوء إلا من صوت أو ريح"، وصححه ، كما صحح كاشفَ علته من رواية الدراوردي (75) عن سهيل به بلفظ: إذا كان أحدكم في المسجد فوجد ريحا بين أليتيه، فلا يخرج حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا".

---

[1] ـــ سيأتي نماذج من ذلك في التعليل الحديثي المحض عنده .

[2] - ينظر مثلا : العارضة ج1/ 213 ، المسالك ج2/ 327 ، ج6/ 683 .

لم يجمع نظرُ ابن العربي بين المتنين، ولهما مخرج واحد، وهي قرينة عللية لافتة، لا أستبعد لحْظها عنده، بحسه الفقهي الناقد؛ لأنه قد أدرك دلالة الحصر من لفظ شعبة، وهو ينافي سياق الدراوردي وغيره من أصحاب سهيل، والأكيد أن ابن العربي كان عالما برواية جرير الضبي عند مسلم (362) فأحسن الظن بحديث شعبة، لحفظه وإتقانه، وهو ما فات الترمذي أيضا، لكنه اجتهد بدفع الحصر بأصل ما ينقض الطهارة في المذهب المالكي من خمسة وجوه، أذكر منها ما يلي[1] :

- قوله: "إن الشريعة لم تأت جملة ، وإنما جاءت آحادا وفصولا، تتوالى واحدة بعد أخرى، حتى أكمل الله الدين بإتمامها، وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال: "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث؛ كفر، أو زنى، أو ردة"، ثم قتَل العلماء بعشرة أسباب أو نحوها.
- قوله: "لا وضوء إلا من صوت أو ريح" فيحمل على البول والغائط بأنه خارج معتاد فينقض الوضوء كالصوت و الريح"[2] .

فأوّل الحصر بما يدفعه في مراد الشارع، لكنه رجع إلى ظاهره من وجه آخر فقال: "إن المراد بذلك حال كونه في المسجد ولا يتأتى فيه إلا الصوت و الريح" ، وهو السياق المحفوظ عن سهيل ، وأيده بحديث عبد الله بن زيد المازني: "شكا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، الرجل يخيل اليه أنه يجد الشيء في الصلاة، قال: لا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا"[3] ، وهنا يلاحظ المرء أن قراءة ابن العربي قد أحاط بها فهم الفقيه وتأويله، فلم تُبصر ما يشير إلى احتمال أن يكون لفظ الحصر في رواية شعبة شاذا، خلافا لرواية الجماعة عن سهيل ، وما يؤيده من

---

[1] _ ترتيبها جاء مختلطا وفاسدا في طبعة دار الفكر ، بيروت ، ج1/ 100، وهي بين يدي الباحث ، وأصلها النشرة المصرية على فسادها ج1/ 99 .

[2] _ العارضة ج1/ 100 .

[3]- خ(137و177) م (361) .

حديث عبد الله المازني، بالربط بين المتون، والموازنة بينها كما رأيناه عنده في الأصل النقدي السابق.

التعليل بمقتضى اختيار المذهب: بعض الدارسين يعتبر ردّ الخبر الصحيح لمخالفته الأصول أو القياس أو عمل أهل المدينة أو فتوى الراوي أو غيرها من العوارض الأصولية – تعليلا يقدح في متون المرويات كقدح نقاد الحديث سواء[1]، ولا شك أنه يوجد في المدونة الأصولية عند المتكلمين والأحناف، معارف نظرية ذات طبيعة نقدية للرواية، صريحة أو ضمنية أو تحتاج إلى عمل مضاعفٍ لتحويلها إلى إجراء نقدي محض، وهو درس لم يُنجز بعد، فيما أعلم، لكن بعض الجهات الأكاديمية التركية لها سعيٌ ناضج للنهوض بهذا النمط المنهجي الأصولي الكبير[2]، ويُؤمل تحققُه في تجرد علمي صادق يبرأ من الضغوط المذهبية أو الأيديولوجية في استقطاباتها الراهنة.

نقد الأصوليين للرواية الحديثية في جُلّه بعْديٌ ، لا يسبقه في الغالب نقدُ إسناد[3]، ولذلك يتجه رأسا إلى المتون، سواء كانت فرعية المعنى أو عقدية، وقلما يخلو هذا الاتجاه من

---

[1] – ينظر : علل الأصوليين في رد متن الحديث ص: 8 ، ورد الحديث من جهة المتن ص : 14

[2] – عَلِم بذلك كاتبُ السطور عند ما استُدعي من قبل هذه الجهة التركية لإنجاز ورقة في هذا الباب ضمن عشرة من الباحثين من بلاد عربية مختلفة .

[3] – كان واجب احترام " مِسطرة " نقد الحديث في جمع أحاديث الأحكام ، وقبل استثمارها دافعا للعلامة الأصولي المجتهد ابن دقيق العيد إلى تصنيف كتابه العظيم : " الإمام " [طبع بقيتُه في أربعة أجزاء ، بدار المحقق – الرياض] ولم يتعرف عليه القراء في عصرنا الحديث إلا من خلال الجمال الزيلعي في نصب الراية ، وأصل مشروع ابن دقيق العيد مغربيٌ قد جرى تصنيفه عندنا هنا بمراكش إبّان دولة الموحدين ، في عمل ابن القطان الفاسي في كتابه الفذ " بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الحكام " ، اختصه لنقد تخريج أحاديث الأحكام الوسطى لعبد الحق الإشبيلي ، وكلاهما من موارد ابن دقيق العيد ، وابن القطان كان محدثا أصوليا ، وكان أولَ من جعل خطوة التخريج النقدي مدخلا ضروريا لاستنباط الفقهاء في الأعصر المتأخرة ، كما كان للمتقدمين انتخاب أصيل للصحة ومقبولها وبيان المردود منها ، كما في أجلَ أعمالهم الخالدة من الصحاح والسنن والمسانيد خاصة منها المعلَّة ، والمعجم الأوسط للطبراني ، والحِلية لتلميذه أبي نعيم ...

عنصر التحيز إلى اختيارات إمام المذهب، ليتطور عند أتباعه إلى تقعيد مستنَد الاختيار في أصول فقهية يُنتصر لها في الجدل مع الخصوم ومنهم أهل الحديث، كما جرى للشافعي مع أحناف العراق، ومالكية أرض الكنانة، والحنفية أيضا مع محدثي الشافعية والحنابلة حتى اليوم.

كان ابن العربي فقيها مالكيا، وأصوليا متكلما، واعيا بانتمائه المذهبي، ومسؤوليته السياسية في رعايته، منتصرا له على مسحة فكرية متحررة لا يخطئ نقدها أحدا بمن فيهم إمام المذهب، كقوله في حديثٍ عند الترمذي: "من الغريب رواية مالك لهذا الحديث، وترك الصحيح له ، ولذلك علة لا تحتملها" [1].

في حديث أخرجه الإمام الترمذي بسنده (721) عن أبي هريرة مرفوعا: "من أكل أو شرب ناسيا وهو صائم، فلا يفطر، فإنما هو رزق رزقه الله"، قال فيه ابن العربي: "هذا الحديث صحيح مليح"، فأقر بصحته عند أبي عيسى من رواية حجاج بن أرطاة عن قتادة عن ابن سيرين به، وبه مخالفةٌ في بعض متنه تجدها عند الدارقطني في سننه [(رقم 35) / ص: 502]، كما تجد تضعيفه من رواية حجاج، وهو، على كثرة تدليسه، قد عنْعَن هنا عن قتادة، وما أظن الترمذي قد صححه إلا لثبوت أصله كما أخرجه عقيبه بسند شيخه الإمام البخاري (6669) وهو قلَّما يُصحح لابن أرطاة من السنن، أما ابن العربي فيُرجَّح عندي أنه رأى تصحيحه من أصله عند الشيخين.

القول بالقضاء لمن أفطر من رمضان ناسيا، هو الثابت عن الإمام مالك وأصحابه[2]، وعلله ابن العربي بفساد ماهية الصوم بتناول ما يتحقق حكمه بتركه، قياسا على ما يفسد أركان الصلاة فلا يجبرها سجود سهو، قال -رحمه الله-: "وتطلَّع مالك الى المسألة من طريقها، فأشرف عليها فرأى في مطلعها أن عليه القضاء؛ لأن الصوم عبارة عن الإمساك عن الأكل، فلا يوجد

---

[1] - العارضة ج1/ 55 .

[2] - الذخيرة ج2/ 521 .

مع الأكل لأنه ضده، وإذا لم يبق ركنه وحقيقته ولم يوجد، لم يكن ممتثلا ولا قاضيا ما عليه" [1]، وقال في المسالك: "وحمله علماؤنا على أن المراد به نفي الإثم عنه، فأما القضاء فلا بد منه؛ لأن صورة الصوم قد عُدمت، وحقيقته بالأكل قد ذهبت، والشيء لا بقاء له مع ذهاب حقيقته، كالحدث يبطل الطهارة سهوا جاء أو عمدا"[2].

والقياس المستعمل في استدلال ابن العربي، هو عبارة عن قاعدة كلية يمكن إعمالها في أبواب مختلفة من الفتوى، قال عنه في المسالك: "هذا الأصل العظيم لا يرده ظاهر محتمل التأويل"[3]، وهذا كلام فقيهٍ قد بقي سجين لفظٍ من متن الباب، قد أغلق عليه احتمالات فهمه، فلما طالع ألفاظه عند الدارقطني من تخريج سُننه، وهو من الكتب التي جلبها من رحلته المشرقية، ظهر له انتفاءُ وجه الاحتمال لوجود النصّ على عدم القضاء؛ من روايتين صرح عندهما الدارقطني بثقة رواتهما، وقال في واحدة منهما: "إسناد صحيح"[4]، لكن الباحث يتعجب من صاحبنا لما قال: "وقد صحّح الدارقطني؛ أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال له: "الله أطعمك وسقاك، ولا قضاء عليك"، وهذه الزيادة إن صحت، فالقول بها واجب"[5]، فعلّق الحجية على تصحيح روايةٍ قد وقف بنفسه من كلام أبي الحسن على تضعيفها، ومن البعيد جدا أن يكون ابن العربي جاهلا بشهرة راويها؛ عبد الله بن سعيد بن أبي سعيد المقبري، بالضعف والنكارة، لكن الأمر الأكثر غرابة هو سكوته على الروايتين السليمتين، وفيهما النص على انتفاء القضاء على الناسي، وهما كانتا تحت بصره من السنن، وليته –رحمه الله– دخل إلى المسألة من باب النقد الحديثي، فأمكنه أن يتعقب الدارقطني في تصحيحه الروايتين لعلة التفرد بلفظة: "لا قضاء عليه"، ولم ترد في رواية غيرهما من حديث أصحاب ابن سيرين، ولإمكان نظر التعليل في الرواية الثانية من طريق محمد

---

[1] – العارضة ج3/ 247 (ط: المصرية) .

[2]– المسالك ج4/223 .

[3] – ج4/ 223 . م س .

[4] – ص : 500 (27) بتعليق أبي الطيب الآبادي (مصورة دار ابن حزم) .

[5] – المسالك ج4/ 223 .

بن عبد الله الأنصاري أو من رواية ابن علقمة عن أبي سلمة به، فيُغني نفسه عن هذا التمحل، فلا يطرِّق على نفسه مثل هذه الأوهام أمام خصومه من محدثي إشبيلية.

كان هذا الانتصار لاختيار المذهب، وما ترتب عليه من رد حديث صحيح محلا لتعقب الحافظ ابن حجر في الفتح عندما قال: "أما القياس الذي ذكره ابن العربي فهو في مقابلة النص، فلا يقبل، ورده الحديث مع صحته بكونه خبر الواحد خالف القاعدة ليس بمسلَّم، لأنه قاعدة مستقلة بالصيام"، وقال: "لو فُتح باب رد الأحاديث الصحيحة بمثل هذا لما بقي من الحديث إلا القليل"[1].

النظر الحديثي في التعليل:

إذا تقرر لدينا أن العلامة ابن العربي كان فقيها محدثا، على معرفة فلسفية وكلامية اصطحبها معه إلى بلاد المغرب عن مشايخه المشارقة، وتأكد لنا أن له منزعا نقديا تجاه النص الحديثي متأثرا بالبعد الأصولي المكين من ثقافته، على فرادته بذلك عن متكلمي شيوخه، فإن له بعدا أصيلا من المعرفة الحديثية المستندة إلى باعٍ طويل من السماع، واقتدارٍ على التصرف بهذه المعرفة في وصف إسناد الرواية بمداراتها، كقوله : "معناه صحيح في بعض الوجوه ، ومن بعض الطرق"، وقوله في مسألة الحيض : "كنا جمعنا نحوا من خمس مائة ورقة ، أحاديثه نحو المائة ، وطرقها نحو من مائة وخمسين ..."[2]، وقوله : "إن أبا داود خرّجه عن مسدّد ، والترمذي عن ابن أبي الشوارب كلاهما عن أبي عوانة عن أبي بشر جعفر[3] بن أبي وحشية عن بشر بن ثابت ..."[4]، وكذا الحكم على الرواة، كقوله في ابن عجلان: "ونقول إدخال مسلم له في التوابع لا في الأصول،

---

[1] - ج1/ 138 .

[2] - العارضة : ج1/ 176، 179 .

[3] - تصحف إلى جعفى في الطبعة المصرية ج1/ 276، ومصوراتها كنشرة دار الفكر ببيروت ج1/ 234.

[4] - ج1/ 234 م س .

والذي عندي أن محمد بن عجلان إمام، لا [يُقبل] كلام لأحد فيه بغير حجة"[1]، وقوله: "هذا بسر بن أرطاة أو بن أبي أرطاة سمع النبي ﷺ في أحد القولين ، وقد تكلم الناس فيه ونسبوا كثيرا ما لا ينبغي إليه، وقيل: إن يحي بن معين طعن عليه، وغمزه الدارقطني، وإلى الآن لم يثبت عندي عليه شيء بنقل العدل على التعيين"[2]، وكان له اجتراءٌ على نقد الصحيحين من جهة التعليل كما سيأتي التمثيل له، وكان يرد على أبي عيسى الترمذي بعض أحكامه، وكان من مقاصد شرح الموطأ عنده في المسالك قوله: "وإن كان مَنْ سلفَ من الأئمة المتقدمين من الفقهاء والمحدِّثين قد وضع فيه كتبا كثيرةً، وإن كانت كافية شافية، وبالغرضِ الأقصى وافية، لكن لم يسلكوا فيها هذا الغَرض من أصول الفقه وعلوم الحديث"[3].

وقال عن شرح أبي الوليد الباجي: "أغفل كثيرا من علوم الحديث الذي تضمنه كتاب الموطأ"[4].

ودلائل بروزه في الرواية الحديثية ونقدها تملأ كتبه، خاصة العارضة[5]، أما فقهُها وحلّ مشكلاتها فهو ابن بجدتها كسائر الأعلام من فقهاء الحديث المغاربة، لكن هل كان ابن العربي قد بلغ به علمه بدراية الأسانيد إلى حدّ قراءة النص الحديثي قراءة عللية سليمة؟ وهل كان حكمُه على الحديث بالقبول أو الرد يراعي شرط انتفاء التعليل أم كان يقنع بالتصحيح بظاهر السند؟.

---

[1] - ج1/ 493 م س .

[2] - ج1/ 426 م س .

[3] - ج1/ 330 .

[4] - ج1/ 331 م س .

[5] - لا توجد لهذا الكتاب نشرة محققة حتى الآن (صيف 1443هـ/ 2022م) ولا تصلح مطبوعته لدراسة جهود ابن العربي في شرح قضايا الجامع الكبير. ولا توجد دراسة حديثية جيدة عن ابن العربي فيما هو معروف حتى الآن، وما يوجد على شبكة الانترنت يقل كثيرا عن تقدير تراث ابن العربي ومكانته.

1- **الحكم المجمل على الحديث**: هي أحكام مجردة عن اعتباراتها الموجبة لها، كما هي مبلورةٌ تعاريفُها في المدونة الاصطلاحية المتأخرة [1]، يرسلها ابن العربي على المرويات في كتبه عامة معتدا برأيه في إطلاقها، ويظهر فيها أنه لم يكن يرى نفسه إلا محدثا مكتمل الأداة، رواية ودراية، لا يقارِن أهليته الحديثية في الصناعة بأبي الوليد الباجي، بل إلى مجاراة الحافظ ابن عبد البر، ويجب أن نستذكر قولته في تحدّيه لأهل بلده : "... هو من فوائدي الخمسين الّتي انفردتُ بإبلاغها عن الشّريعة إلى أهل المغرب، فظنُّوا أنّه لا يوجد صحيحًا"[2]، ولا ندري من يكون مخاطَبا بهذه العبارة، خصومه من محدثي إشبيلية أم قرطبة أم علماء العدوتين، أم كل البلاد المقابلة لأرض المشرق؟.

هذا نوعٌ من الكلام لم يصدر عنه، رحمه الله، إلا بسبب معاناته من عدم الاعتراف بالمحمول الحديثي من سماع رحلته أو مبالغته في تقديره.

فهل كان ابن العربي، بمثل هذه التصريحات، قد جرَّ عليه من الاعتراض ما وضعه في زاوية المجازفة أمام أبناء عصره من كبار أهل الحديث، وأمام سماع أصيلٍ عريق للمدرسة القُرطُبية في الرواية، كتراث آل بقي بن مخلد، وأصحاب ابن أصبغ، وأصحاب أبي علي الصدفي؟.

ليس المحل بمناسبٍ لاستعراض نماذج لأحكامه المجملة، وهي كثيرة جدا في المسالك والعارضة وغيرهما، لكن سأتخذ هذا الحديث مثالا على جرأة ابن العربي في الحكم المجمل على الحديث، وعلى عدم انتفاعه بموارده في الرواية لإطلاع نفسه على شروط الحكم السديد، وعلى معرفة مناط الإعلال، بل إنه لو لم يرحل قط لكان في بلده إشبيلية أو قرطبة أو مُرسية ما يُوقفه

---

[1] - كالصحة والثبوت والجودة والقبول والحسن والضعف والرد والوضع والنكارة والشذوذ ... والدارس يتكلم عن وصف الصحة في حكم ابن العربي مجردا عن أسبابه المقتضية له في اجتهاده ، وتتبع أشكاله الأخرى مجال واسع من البحث .

[2] - العارضة ج3/ 264 ، المسالك ج4/ 167 .

على علة الحديث، ويجنّب نفسه التورط في أن يعدّد عليه أعداؤه ما حسبوه من غرائب الدعاوى في اجتهاده ومعرفته.

قال ابن العربي كلمته المذكورة في تصحيحه حديث "من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له" ، وفصّل قصته في العارضة[1]، جازما برأيه في حاله عند ما قال: "هذا حديث صحيح عزيز" ، ولم يُقدم بعد ذلك شيئا لبيان اعتبارات تصحيحه، ولا وجه وصفه بعِزته.

ثم ساق نصا طويلا بسند نسخته لسنن الدارقطني ، وسأسوق كامل ما ذكره ثم نعْرض له بالتحليل من وجهة عِللية وتخريجية ناقدة، قال -رحمه الله-: "قد قرأت ببغداد **وقُرئ على أبي الحسين المبارك بن عبد الجبار وأنا أسمع أيضا: أخبرنا القاضي أبو الطيب الطبري: أخبرنا الدارقطني**، وأسنده كما أسنده يحي بن أيوب [2]، قال : أخبرنا أبو القاسم بن منيع إملاء: حدثنا أبو بكر [بن أبي شيبة ، حدثنا خالد بن مخلد: ثنا إسحاق بن حازم: عن عبد الله بن أبي بكر] عن سالم عن ابن عمر عن حفصة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا صيام لمن لم يؤرضْه قبل الفجر"، وقال: حدثنا الحسين بن إسمعيل القاضي: حدثنا زهير بن محمد: حدثنا خالد بن مخلد [بهذا الإسناد] وقال: "لمن لم يفرضْه من الليل".

قال: حدثنا أبو بكر أحمد بن محمد بن موسى بن أبي حامد: حدثنا روح بن الفرج أبو الزنباع البصري بمكة: حدثنا عبد الله بن عباد: حدثنا المفضل بن فضالة: حدثنا يحي بن أيوب عن يحي بن سعيد عن عمرة عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من لم يبيت الصيام من الليل قبل الفجر فلا صيام له"، تفرد به عبد الله بن عباد عن المفضل بهذا الاسناد"[3].

هذا كل ما ذكره ابن العربي بعد ادعائه التفرد، عن سائر أهل المغرب، بهذين الوجهين لمتن الباب، وحكمِه لهما، تبعا لذلك، بالصحة والعِزة.

---

[1] - سأكتفي بالإحالة هنا على كامل النص كما هو في الطبعة المصرية للعارضة : ج3/ 264 .

[2] - الكلام لازال لابن العربي .

[3] - ما بين المعقوفين ساقط من الطبعة المصرية ، وقرأت السند على الصواب ، وهو مليء بالتصحيف .

هذا الشاهد من قراءته العللية، يكفي وحده لاستبصار مشهد الإغراب أو العجب أو السخرية مما كان يخالج، بلاشك، خصومه من تكرار اعتداده بكلامه في نقد الحديث وفخره بسماعه الشرقي، واستهانته بتراث الرواية المغربية، في وسط إشبيلي مليء بالتحاقد والتحاسد[1].

سأبسط التحليلَ في وجوهٍ أربعة، أحدها: في إغرابه، والثاني: في إبطال تفرده عن المغاربة بما لديهم من أصيل روايتهم قبل مولده بأزيد من قرنين، والثالث: في تقويم حكمه بتصحيح الحديث، والرابع في بيان نوع قراءته العللية.

أ- **الوجه الأول في إغرابه:** هو في دعواه أن الحديث لم يوجد له وجهٌ صحيح في حكم أهل بلده، والواقع خلافُه فيما هو بين يدي ابن العربي من استذكار ابن عبد البر في قوله، عن الرواية التي عند الترمذي من حديث يحي بن أيوب عن عبد الله بن أبي بكر به: "حديث فردٌ في إسناده، ولكنه أحسن ما رُوي مرفوعا في هذا الباب"[2]، وهو استعادة من حافظ المغرب لمقال الإمام الترمذي، وإهمال لترجيحه، كما أنه قد سكت عن أبحاث غيره من النقاد، وهي في علمه وسماعه عند أبي داود والنسائي في سننيْهما، وقوّى الحديث أيضا ابنُ حزم في المحلى[3]، وهذا الكتاب كان، بلاشك، تحت يد ابن العربي، من إرثه العلمي عن أبيه، إذ كان بعلم ابن حزم خبيرا، وتقويته جاءت على طريقة الأصوليين، في قوله عن رواية ابن جريج التي لم يلتفت إليها ابن العربي من موجود سماعه الأندلسي أو غيره: "وهذا إسناد صحيح، ولا يضر إسناد ابن جريج له أن أوقفه معمر، ومالك، وعبيد الله، ويونس، وابن عيينة، فابن جريج لا يتأخر عن أحد من هؤلاء في الثقة والحفظ، والزهري واسع الرواية، فمرة يرويه عن سالم عن أبيه، ومرة عن حمزة عن

---

[1] – قال ابن العربي نفسه عن ذلك : "

[2] – ج3/ 286 ، في كلام ابن عبد البر نظر ومناقشة سيأتي بعضها ، ونأسف للإحالة على الطبعة السقيمة للكتاب من نشرة دار الكتب العلمية .

[3] ـ ج2/ 162 ، ونأسف مرة أخرى للإحالة على نشرة الدار نفسها .

أبيه، وكلاهما ثقة، وابن عمر كذلك، مرة رواه مسندا، ومرة روى أن حفصة أفتت به، ومرة أفتى هو به، وكل هذا قوة للخبر "[1].

وكان في إمكان ابن العربي سلوكها، وهي أسلم من إغرابه.

ب– الوجه الثاني في دعواه أنه تفرد برواية وجهين في حديث الباب، وأحال في المسالك على شرح الترمذي، قائلا: "لم يقع لأحد من أهل المغرب قبل رحلتي ... وقد أسندته في العارضة"[2]، والوجهان، محلَّ إسناده، خرَّجهما الإمام الدارقطني في سننه، كما سقناه آنفا، وكلام ابن العربي إذا رمتُ تحديدَ زمنه، من حياته العلمية، فالراجح صدوره عنه في أخريات حياته العلمية، على رأي الأستاذ أعراب[3]، رحمه الله، ولا نجزم بما في آخر النسخة الخطية التي طُبعت عنها النشرة المصرية، لتنصيصها على تاريخ نهاية السماع على المؤلف، وهو (شوال 540هـ)، وهو غير تاريخ التأليف، وتصحيح الظن بذلك ناتجٌ عن دراسة دقيقة لما وصلنا من تواليفه، وتعقُّبها في إشارات أهل العلم بعده، وهو بحثٌ مفرد لا قبل لنا به.

كان ابن العربي قد حلّ ببلده بعد رحلته عام 495 هـ[4]، فقبل هذا التاريخ لم يكن في علم صاحبنا أن أحدا له معرفة بالطريقين اللّذين تفرد بروايتهما، والواردين من سماعه لسنن الدارقطني، وجزمُه بذلك، على الأقل ابتداء من العقد الثالث من القرن السادس، قبل توْليته القضاء (528هـ) أو بعده بأعوام معدودة، فيه إشارةٌ محزنة للغاية على عدم وجود ما يدل عنده على الحد الأدنى من المعرفة بوضعية الرواية الحديثية لأصول مواردها الكبرى عند أهل بلده منذ الرعيل الأول من طبقة الخشني وبقي وابن وضاح إلى شيوخ ابن عبد البر من أهل قرطبة، وإذا انضاف إلى ذلك

---

[1] – ج4/ 288 .م س ، وابن حزم لم يلتفت إلى احتمال تدليس ابن جريج ، ولا إلى كلام النسائي في حديثه : " غير محفوظ " وفي تصحيحه ردٌّ عليه ، وقد أخرجه عنه بسند نسخته عن شيخه عبد الله بن الربيع التميمي المعروف بابن بنوش عن ابن الأحمر عن النسائي به . السنن الكبرى (2660) .

[2] – المسالك ج4/ 167 .

[3] _ مع القاضي ص: 138 .

[4] _ ص: 71 م س .

احتمال اطلاعه على ما كان والده يسمعه من الحافظ أبي محمد ابن حزم، ويُقيّده من تأريخاته الدقيقة لآثار أهل العلم والحديث خاصة، كما دونها الحافظ أبو عبد الله الحميدي في جذوته، فإن من الممكن أن يهجس في سرّ أسوأ الباحثين ظنا بابن العربي أنه قد بلغ به اعتداده بسماعه الشرقي إلى حد التوهم بغنائه به على ميراث أهل بلده من علمهم بالحديث، وقد يُؤيد هذا الهاجس بقِلة روايته عن المشايخ المغاربة من غير ضروريات الرواية كالموطأ وأسمعة الإمام الفقهية، وإذا صح ذلك، وهو الأقرب للواقع ، فإنه يقف سببا لمثل هذا الإغراب الذي قد يُغري شداة الطلبة، لكن يوغر خصومه عليه لما يُفهم عنه من استهانة بما لدى الأندلسيين من سماع، وما آل إليه من استثمار عظيم في تخريج مستقل وأصيل كما عند بقي وابن وضاح والخشني وتلامذتهم من بعد.

ثم من المحال أن يجهل ابن العربي أن سرقُسْطيا استوطن مُرسية كان قد رحل إلى الشرق، وشاركه القعود إلى نفس شيوخه، وتحصل روايةً هي أوسع من سماعه الحديثي، وتلقى عليه عددٌ من تلامذته ، وأهل مدينته إشبيلية[1]؛ الحافظ العارف الزاهد المجاهد أبو على الصدفي، أخذ عليه المئات سننَ الدارقطني، سماعا وإجازة، وفيهم العشرات قبل أن يحل ابن العربي ببلده، والأكيد أن منهم أبا محمد عبد الله بن سعيد بن يربوع الإشبيلي، نزيل قرطبة (ت 522هـ) وهو الذي: "كتب إلى أبي علي يسأله[2] عن سنن الدارقطني" فأجابه بما دلَّ به المجيب على خبرة بالكتاب، ومعرفة بطبيعة شـرطه في تخريج مادته.

كان الناس يعرفون، إذن، بالأندلس والعدوة، الوجهين معا من خلال مدارسة سنن أبي الحسن قبل مجيء ابن العربي من رحلته، فلم يكن لتفرده بعد ذلك من معنى ، وفي واحد من الوجهين كان أهل الحديث المغاربة على علم به قبل ميلاد الدارقطني وسننه، وهو رواية إسحاق

---

[1] – معجم أصحاب الصدفي ص: 36، 96 ، 151 ، 157، 261، 355 ، 379 .

[2] – جاء في معجم أصحاب الصدفي :" وسأل ابنَ يربوع أعزه الله في كتابه عن سنن الدارقطني ، وقصده فيها " والضبط خطأ من واضعه ؛ لأن فاعل المسألة هو ابن يربوع ، ص: 111، وينظر ص: 261 منه أيضا .

ابن حازم المدني بسنده، ولم يخرجه الدارقطني ولا أحد قبله من غير رواية أبي بكر بن أبي شيبة عن خالد بن مخلد القطواني الكوفي عن إسحاق به، وهو في مصنَّفه[1]، وكان يوجد أكثر من طريق إلى ابن أبي شيبة عند المغاربة، أحدها، وهو عند الباحثين حتى يومنا هذا، وهو رواية بقي بن مخلد للمصنف، وعنها طبع الكتاب، ولا يوجد غيرها من نسخة خطية حتى اليوم، وللكتاب روايات عدة عند القدامى من تلامذة مؤلفه، والطريق الثاني عند تلميذ بقي من رواية أبي محمد القاسم بن ثابت بن حزم العَوفي السرقسطي (ت 302هـ) في كتابه الدلائل، عن شيخه أبي عمران موسى بن هارون الحمال عن ابن أبي شيبة به[2]، وفيه كان سيجد ابن العربي فائدة عللية قد تغلق عليه باب تصحيحه، كما سيأتي ذكرها قريبا، وكان بمقدوره أن يستجيز رواية الكتاب من آل ثابت بن القاسم من رواية حفيد حفيده أبي القاسم ثابت بن عبد الله السرقسطي، نزيل قرطبة (ت 514هـ)[3].

واضح، إذن، أن الذي أوقع ابن العربي في الكثرة من إغرابه هو الاستهانة برواية أهل العلم من أهل قرطبة، وربما الاستهانة بمحاورتهم والسماع منهم[4]، وأكاد أجزم أن عامة أخطاء ابن العربي في أحكام التخريج إنما هي عائدة إلى استنكافه عن الإرث الحديثي عند أهل الحديث بقرطبة من طبقة الخشني إلى مشيخة والده، وسيأتي التمثيل لذلك.

ج – **الوجه الثالث** في دعوى تصحيحه للطريقين الذين سقناهما آنفا، أولهما: رواية إسحاق بن حازم عن عبد الله بن أبي بكر عن سالم عن ابن عمر عن حفصة مرفوعا بلفظ: "لا صيام لمن لم يؤرضه فبل الفجر"، والثانية: رواية عبد الله بن عباد عن المفضل بن فضالة عن يحي

---

[1] – برقم (9359) ، ج5/ 521 ، ط : سعد الشثري بدار كنوز إشبيليا .

[2] – الدلائل ج2/ 987 (414) .

[3] – الصلة ج1/ 182 .

[4] – كل هذا كان ابن بشكوال على معرفة به ، وهو ممن أجازه الصدفيُّ رواياته مكاتبةً ، ومنها سنن الدارقطني آخر عام 512هـ ، قبل أن يكتب شيخه ابن العربي كلامه المنتقَد بأكثر من عقدين ، وقد جمعهما في سياق تخريجه لنص شعري ، عن شيخهما أبي الحسين ابن الطيوري ، ينظر الصلة ج1/ 207 .

بن أيوب عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة مرفوعا بلفظ: "من لم يبيت الصيام قبل طلوع الفجر فلا صيام له"، ولا يدري القارئُ لحكم ابن العربي من أين جاء لنظره ما ساعده على إصداره، إلا إذا أعدنا قراءة تخريجه، فسنجد أن الرجل قد تبع الحافظ الدارقطني في تزكية رواة سنده؛ من شيخه ابن أبي حامد إلى يحيى بن أيوب، وهي تزكية لها مدخل عند أبي الحسن بإمكان ورود هذه الرواية من حديث ابن أيوب عن يحيى بن سعيد الأنصاري، وتحسين ظنه بابن أيوب[1] أيضا، وفي ذلك نظر من جهة الراوي عن ابن أيوب، المفضل أو ابن عباد، ولشيخه ابن حبان مقال شديد في ابن عباد من المجروحين[2]، ولم يكن للدارقطني من تعليق على ذلك في تعقباته على المجروحين، فهو إلى الجهالة أنسب كما في التنقيح والتلخيص[3]، أما رواية إسحاق بن حازم عن عبد الله بن أبي بكر به، فسكوت ابن العربي عن دليل تصحيحه بدعوى متابعته ليحيى بن أيوب فمردود لما غاب عنه من نظر التعليل، وهو ما نتعرض له في الوجه الأخير من هذا التعقب.

د- **الوجه الرابع** في نوع قراءته العللية، ويتبين ذلك لو أعدنا قراءة الباب من سنن الدارقطني في حدود ما تعلق بمنقول ابن العربي، وقد اتضح أنه حكى لقارئه ما أراد، وسكت عما لم يرد له معرفته من الاختلاف الكبير على الزهري ، وعلى من دونه.

الوجه الأول الذي تفرد به عبد الله بن عباد عن المفضل عن ابن أيوب، كان ابن العربي مقلدا لأبي الحسن[4]، عندما قال: كلهم ثقات، وهو حكم عام بالتزكية يجري عادة في التصحيح بظاهر الإسناد، وهو مخل بشرط تحقيق انتفاء العلة، ولا أدري كيف غاب ذلك على الحافظ الدارقطني، وقد رأى بين يديه وجود ما يستدل به على شذوذ رواية المفضل أو نكارة رواية عبد

---

[1] - علل الدارقطني ج11/ 146 .

[2] - ج1/ 780 .

[3] - ج3/178 ، ج3/ 1401 .

[4] - كأبي بكر البيهقي أيضا ؛ السنن الكبرى ج411/8 (7989) .

الله بن عباد؛ لأنها، في واقعها، قد جمعت آفتين؛ التفرد بوجه من السند عمن فوق اين أيوب، ومخالفة المحفوظ عنه من رواية المصريين؛ الليث وسعيد بن أبي مريم وابن وهب وأشهب بن عبد العزيز[1]، وعامتهم ثقات تقضي روايتهم بشذوذ رواية المفضل ومن دونه، ونكارة وجهها من الإسناد عن يحيى بن سعيد عمن فوقه.

أما الوجه الثاني من رواية إسحاق بن حازم عن عبد الله بن أبي بكر به، فأعجب لابن العربي كيف فاته ملاحظة الاختلاف على عبد الله بن أبي بكر بذكر الزهري من رواية ابن أيوب وغيره، وحذفه عند ابن حازم، وهو أمر يدعو إلى نظر التعليل إما بترجيح نقدي كما صنع موسى بن هارون الحمال لما قال: "لم يسمعه عبد الله بن أبي بكر من سالم؛ بينهما الزهري في إسناده"[2]، أو الوصف بالاضطراب كما هو قول الإمام البخاري سواء من رواية الزهري أو من دونه[3]، ورجَّح رواية الوقف[4]، وهو اختيار إمام المذهب في الموطأ[5]، ولم ينتبه ابن العربي إلى فائدة منهجية ممكنة في تعليل رواية عبد الله بن أبي بكر من رفعها متن الحديث من جهة أن الإمام مالك لم يلتفت إليها على الحاجة إليها في الفتوى، إن كان شيخه عبد الله قد روى الحديث، وذلك يدخل في التعليل بترك التخريج رواية، وهو ملحوظ عند ابن العربي كما سيأتي معنا قريبا.

2- **الحكم الخاص على الحديث** : هو عللي بطبيعته، في ظاهر إسناده أو باطنه؛ لأن قوامه على دراسة سند الحديث بتخريجه لزوما أولا، ثم النظر في وجوه روايته عن مداراته موازنة وترجيحا ثانيا، ويستعان وجوبا في غضون ذلك بقواعد الصنعة والمعارف العامة في علم الحديث، وكان ابن العربي قد لمس من نفسه قدرة نقدية للخوض في عملية النظر العللي سواء في الجامع الكبير أو الصحيحين، بنفَس حديثي مستقلٍ لا تبدو عليه نزعة فقهية واضحة، إلا من ناحية

---

[1] - هذه الوجوه تنظر في السنن الكبرى للنسائي برقم 2653 وما بعده ، وللبيهقي 7984 وما بعده ،

[2] - الدلائل للسرقسطي ج2/ 987 ، وهي فائدة عللية نفيسة ، مأخذها أندلسي عزيز .

[3] _ العلل الكبير ص : 117 .

[4] - التاريخ الأوسط ج791/2 .

[5] - ج1/ 506(791) [ط: المجلس العلمي الأعلى] .

لحَظِ اعتراضٍ في دلالة المتون، كهذا الحديث الذي اخترت التمثيل به لهذا المبحث؛ أحدهما أفاد وجوب الغسل من التقاء الختانين، وهو حديث عائشة (ت 108)[1] ، والثاني تركه لعدم الإنزال لحديث عثمان (خ292/ م347) وله في ذلك سلف عتيد ؛ هو الحافظ ابن عبد البر في التمهيد[2]، كما لهما سلفٌ متقدم من قول الإمامين أحمد بن حنبل وعلي ابن المديني[3].

عرض الحديثين: قال الإمام الترمذي: "حَدَّثَنَا أَبُو مُوسَى مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، قَالَ: حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ: عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ ، فَعَلْتُهُ أَنَا وَرَسُولُ صلى الله عليه وسلم فَاغْتَسَلْنَا.

قال الإمام البخاري: "حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ، عَنِ الْحُسَيْنِ: قَالَ يَحْيَى: وَأَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ: أَنَّ عَطَاءَ بْنَ يَسَارٍ أَخْبَرَهُ: أَنَّ زَيْدَ بْنَ خَالِدٍ الْجُهَنِيَّ أَخْبَرَهُ: أَنَّهُ سَأَلَ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ فَقَالَ: أَرَأَيْتَ إِذَا جَامَعَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ فَلَمْ يُمْنِ؟ قَالَ عُثْمَانُ: يَتَوَضَّأُ كَمَا يَتَوَضَّأُ لِلصَّلَاةِ، وَيَغْسِلُ ذَكَرَهُ، قَالَ عُثْمَانُ: سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم، فَسَأَلْتُ عَنْ ذَلِكَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، وَالزُّبَيْرَ بْنَ الْعَوَّامِ، وَطَلْحَةَ بْنَ عُبَيْدِ اللهِ، وَأُبَيَّ بْنَ كَعْبٍ، رضي الله عنهم، فَأَمَرُوهُ بِذَلِكَ، قَالَ يَحْيَى: وَأَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ: أَنَّ عُرْوَةَ بْنَ الزُّبَيْرِ أَخْبَرَهُ: أَنَّهُ سَمِعَ[4] ذَلِكَ مِنْ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم.

قال ابن العربي عن دلالة تخريج حديث زيد بن خالد الجهني من الجامع الصحيح: "العجب من البخاري أن يساوي بين حديث عائشة في إيجاب الغسل بالتقاء الختانين وبين

---

[1] – أصله عند الإمام مسلم (348) جئتُ به من عند الترمذي لورود تعليل ابن العربي في العارضة.

[2] – ج15/

[3] – الفتح ج1/ 469 .

[4] – اختلفت نسخ الجامع الصحيح بين ذكر أبي أيوب وحذفه ، شيخ عروة في هذا الحديث، وإثباته روايةُ أبي ذر الهروي والأصيلي ، ورواية ابن السمعاني عن أبي الوقت السجزي ، ولم يقف عنده ابن حجر لاعتماده رواية أبي ذر عن شيوخه الثلاثة ج1/ 469، وينظر الجامع الصحيح ج1/ 177 ، نشرة بيت السنة .

حديث عثمان وأُبي في نفْي الغسل إلا بالإنزال"، وكان غرض البخاري بيانَ ما صحَّ من الخلاف في المسألة ، قال -رحمه الله-، عقب تخريجه: "الغسل أحوط، وذاك الآخِر، وإنما بينا لاختلافهم"[1].

ثم ذكر لحديث عثمان ثلاث علل بتصريحه، وهي في واقع كلامه أكثر، أسوق نصه في إجماله ثم نفصل وجوه نقده بكيفية أدق، قال -رحمه الله-: "حديث عثمان ضعيف؛ لأن مرجعه إلى الحسين بن ذكوان المعلِّم يرويه عن يحيي بن أبي كثير عن أبي سلمة عن عطاء بن يسار عن زيد، والحسين لم يسمعه من يحيى [فلهذا قال] : قال يحيي بن أبي كثير"، وكذلك أدخله البخاري عنه بصفة المقطوع، وهذه علة، وقد خولف حسين فيه عن يحيى؛ فرواه غيره موقوفا على عثمان، ولم يذكر فيه النبي صلى الله عليه وسلم، وهذه علة ثانية، وقد خولف أيضا فيه أبو سلمة فرواه زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن زيد بن خالد أنه سأل خمسة أو أربعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأمروه بذلك، ولم يرفعه، وهذه علة ثالثة، وكم من حديث ترك البخاري إدخاله بواحدة من هذه العلل الثلاث فكيف بحديث اجتمعت فيه"[2].

أعلّ ابن العربي الحديث بعلل ثلاث؛ وهي:

- انقطاعه بين الحسين ويحيى، في قوله: "والحسين لم يسمعه من يحيى [فلهذا قال] : قال يحيي بن أبي كثير".
- وجود من خالفه في رفعه فوقفه على عثمان، في قوله: "رواه غيره موقوفا على عثمان".
- وجود من خالف أبي سلمة بوقفه في قوله: "قد خولف أيضا فيه أبو سلمة".

---

[1] - ج1/ 177 . وعند الأصيلي : " بيّناه " .

[2] _ العارضة ج1/ 151 .وقع تصحيح قراءة النص ، وحذف الخطأ بالبين ، وبما نقله عن ابن العربي الحافظ في الفتح ج1/ 469 .

ولم ير ابن العربي أن قوله: إن الحديث مرجعه رواية الحسين فيه دعوى التفرد، ومذهبه التعليل به[1]، وهي علة زائدة على الثلاث التي ذكرها، فهي أربع إذن، وقد تعقبه فيها الحافظ في الفتح[2].

المظنون في كل من يُقدم على نظر التعليل أن يكون قد أشبع موضوعه من الرواية تخريجا، فلا تعليل بدونه، ويعظم الجزاف إن جاء ادعاء التعليل في حديثٍ من رواية الإمام البخاري من أصول جامعه، فكيف تهيأ، إذن، للعلامة ابن العربي إعلال حديث عثمان رضي الله عنه، ولم يُحِل على أحد من المتقدمين أو من تأخر من نقاد بلده كابن عبد البر وقد رأى إعلاله هو أيضا بقوله: "حديث عثمان المرفوع لا يصح؛ لأنه لو صحّ عن عثمان ما خالف، وقد كان يفتي بخلافه"، ورأى التفرد من رواية يحيى بن أبي كثير[3] لا من غيره؛ لأنه أعمل خطوة التخريج من موارد بلده فسلِم مما وقع فيه ابن العربي فأغرب بقوله بتفرد الحسين، ودعواه بوجود من خالفه عن يحيى، يُقصد بها متابعة من فوقه كيحيى نفسه أو أبي سلمة، ففي لغة ابن العربي الفنية شيء من التجوز، لا يضر في الاصطلاح، له من نظيره استعمالٌ كثير في لغة الإمام البخاري في جامعه عند استعماله مصطلح المتابعة.

والظاهر أن ابن العربي لم يلتفت إلى خطوة التخريج في دعوى التفرد، وهي المدخل الوحيد لإثباته بالنسبة للدارسين بعد عصر الرواية، أو وجوب استشارة كتب العلل والأفراد ومفاريد كتب الطبراني وأبي نعيم وغيرها، والعجب من صاحبنا أن له مراسا بالصحيحين، فكيف فاته وجود متابعة للحسين عن يحيى أخرجها الإمام البخاري في كتاب الوضوء (179)، بل ليْته استشار كتابه الأليف؛ التمهيد لأبي عمر، حيث قال مؤلفه: "ذكره البخاري عن سعد بن حفص

---

[1] - ج1/ 157 م س .

[2] - ج1/ 469.

[3] - التمهيد ج15/ 32، 39 [ط: بشار معروف] .

خال النفيلي، عن شيبان بإسناده مثله سواء"[1]، وأخرجه من غير طريقه بسند نسخته لمسند أبي بكر بن أبي شيبة من رواية ابن وضاح عنه عن عبيد الله بن موسى عن شيبان به، وقال: "رواه حسين المعلم كما رواه شيبان عن يحيى سواء"[2]، ولابن حزم سندُ نسخةٍ لهذا المسند من طريق وهب بن مسَّرة الحِجاري عن ابن وضاح به، لا أشك أن ابن العربي كان يملك من تركة والده، تلميذ ابن حزم الملازم، روايةً للكتاب.

فالتخريج الذي فات ابن العربي هو الذي يعطي للقراءة العللية وجودها، ويساعد على القول بالتفرد من عدمه. فهل كان ابن العربي مجازفا بدعواه، والأصول الأندلسية التي تقيه من أمثالها بين يديه، بل المشرقية أيضا مما أمكنه اصطحابها من بغداد كعلل الدارقطني، وفيها قوله: "حدَّث به عن يحيى حسينُ المعلم وشيبان، وهو صحيح عنهما"[3].

أما العلة الثانية في قوله بانقطاع الرواية بين يحيى والحسين، فتُعرف بالتخريج أيضا، ولا أثر له في كلامه، وهي نتيجة لازمة لدعوى التفرد، إذ لا معنى لها بوجود رواية شيبان بن عبد الرحمان، وهو مُفاد رد الحافظ ابن حجر على ابن العربي ، فضلا عن إشارته لعدم وجود ما يصِم الحسين بالتدليس[4].

إذا كان ابن العربي قد بعُد عن الصواب لما أعلَّ الحديث بالعلتين المذكورتين؛ لإهماله خطوة التخريج، فإن العلة الثالثة لا تقال إلا بإعماله، وهو الاختلاف على عطاء في رفعه أو وقفه عن عثمان، فهل كان ابن العربي مخرّجا أم ناقلا؟ ، والجواب يشكل جدا ، فإن كان رجع إلى علل الدارقطني أو التمهيد أو غيرهما، فمن البعيد جدا أن يقول بتفرد الحسين لوجود ما ينقضه في الكتابين، لكن الواقع يأبى تحسين الظن بابن العربي لاعتماده المطلق على كتاب

---

[1] - ج15/ 31 .

[2] - م س / نفس الصفحة .

[3] - ج3/ 31 .

[4] - الفتح ج1/ 469 .

التمهيد في المسالك، وتعبيره عن قول صاحبه بعدم صحة حديث عثمان بعبارة أكثر قساوة في حق الجامع الصحيح، لما قال: "هذا حديث منكر، لا يعرف من مذهب عثمان"[1]، ودليل القطع بذلك أن تعليله بالتفرد كما في العارضة قد أبطله في المسالك بما انتحله من القول بتفرد يحيى بن أبي كثير، وهو رأي ابن عبد البر، وبفرض جميع الاحتمالات حول أسبقية التأليف بين العارضة أو المسالك، فإن ابن العربي في ورطة من مسؤولية التعليل، لها وجه أخلاقي مؤسفٌ، كان –رحمه الله– أكبر من أن نتوهم وقوعه في شراكها لجلالته العلمية في تاريخ المعرفة الإسلامية.

أما العلة الرابعة بالاختلاف فيه وقفا ورفعا، فهي في معنى سابقتها، قال ابن العربي: "كم من حديث ترك البخاري إدخاله بواحدة من هذه العلل الثلاث، فكيف بحديث اجتمعت فيه"[2].

ويبدو أن ابن العربي كانت قراءته العللية أكثر جرأة حديثيا من كتاب العارضة، وأقلَّ ادعاء في المسالك، ولو من خلال هذا الشاهد، وكان للمعرفة الحديثية الأندلسية في كتب ابن عبد البر، دورٌ كبير في تسديد نظر التعليل عند ابن العربي، إلى حد أنها أغنته عن موارده المشرقية، وكانت هذه المعرفة، في المجمل، أنضج وأدق في تصحيح النص[3] وتعليليه.

قضايا تعليلية في قراءة ابن العربي:

كان لابن العربي أنظار متنوعة للتعليل في العارضة أو المسالك، ويحتاج تفصيل منهجه فيها إلى بحث واسع الأطراف، أجتزئ بخلاصات سريعة بسرد نصوصٍ تغني عن نظائرها فيما يلي:

---

[1] – المسالك ج2/ 192 .

[2] – العارضة ج1/ 151 .

[3] – بمعنى تحقيقه كما تلفظ به مؤلفه ، لا يُقصد به تصحيح النقد .

1- قوله: "حديث ابن عباس اجتنبه قديما الناس وما حقه أن يجتنب، فإن طريقه صحيحة، وليس ترك الجعفي والقشيري له دليلا علي عدم صحته، لأنهما لم يخرجا كل صحيح، وقد ترك البخاري أحاديث ثابتة من رواية مالك في الموطأ رواها لا تلزم غيره وإنما هي تختص به"[1].

2- قوله: "حديث معاوية: المؤذنون أطول الناس أعناقا يوم القيامة، حديث صحيح ثابت، خرجه مسلم في كتابه ولم يخرجه البخاري؛ لوجهين : إما أنه لم يصله، وإما في طريقه من لا يأمنه ولا يوثقه"[2].

3- قوله في حديث المغفر: "انفرد به مالك عن ابن شهاب، والكلام على تعليل إسناده يطول، وقد اختلفت ألفاظ الرواة فيه"، والحديث فيه قصة ادعى فيها ابن العربي انتفاء التفرد عن الإمام مالك من ثلاث عشرة طريقا في مجلس إشبيلي، فطولب بذكرها فسكت، فقيل فيه ما قيل، حتى جاء الحافظ في نكته فذكر أكثر مما صرح به صاحبنا، ولا يصح منها طريق يؤثر في تفرد الإمام مالك[3].

4- قوله في حديث عائشة: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم، ينام وهو جنب، ولا يمس الماء"، خرّج أبو عيسى هذا الحديث (118) من رواية الأعمش عن أبي إسحق عن الأسود، ثم قال: الصحيح عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم، كان يتوضأ قبل أن ينام، وقد غلط فيه أبو إسحاق، فيما رواه العلماء، وقال: "تفسير غلط أبي

---

[1]- العارضة ج1/213 . في سنده تفرد من لا يحتمل كابن أبي ربيعة ، وفيه مقال ، وحديث ابن عباس عند الترمذي (149) وغيره .

[2] - المسالك ج2/ 327، والفرض الثاني هو الصحيح ، لقول البخاري في طلحة بن يحيى التيمي: منكر الحديث " تهذيب الكمال ج13/ 441 .

[3] - المسالك ج4/ 471، النكت ج2/ 669 .

إسحاق؛ هو أن هذا الحديث الذي رواه أبو إسحاق هاهنا مختصرا اقتطعه من حديث طويل فأخطأ في اختصاره إياه ... فنقل الحديث على معنى ما فهم"[1].

وهناك نصوص كثيرة غيرها في العارضة والمسالك، بل وفي الأمد الأقصى[2]، ونظن وجود العشرات منها في سراج المريدين حيث المئات من المرويات وتعليقات ابن العربي بأحكامه النقدية عليها، نحتاج معها إلى أبحاثٍ في مواردها، وطرائقه في إصدارها.

رابعا : القراءة العللية عند ابن العربي: إبداع أم اتباع

لا يمكن للباحث أن يختار الواحد من الاحتمالين إلا بعد تتبع صبور للتركة الحديثية لابن العربي، وهي كثيرة للغاية، على وجه الإجمال والتفصيل، وما أنجز من دراسات عن منهج الرجل في النقد الحديثي أو الفقهي متعلقا بالرواية، مما أمكن مطالعته عبر الشبكة، يبقى أضعف في وسائله وتحليله من التعقب العلمي الدقيق لتراث صاحبنا القوي بموارده، وجراءة شخصيته، وتنوع معارفه، واعتداده ببنات أفكاره، ولا نحتاج لقدر من فطانة البحث للقول بأن ابن العربي لم يكن متقنا لمهارة التعليل، فكانت قراءته العللية يجذبها العقل الفقهي والأصولي، لتمكنه من شخصيته، فالقارئ النبيه قد لاحظ أن التمثيل في هذه الدراسة كان من باب الأحكام لا من

---

[1] - العارضة ج1/ 161 .

[2] _ ج2/ 669 .أعلّ ابن العربي رواية شعيب بن أبي حمزة عن أبي الزناد بسنده لذكره أسماء الله الحسنى مفصلة ، وحمّله جناية التفرد بذكرها ، وهو غلط منه رحمه الله ، سببه قصوره في التخريج ، والمشهور حمله على الوليد بن مسلم ، وهو مظنة الإغراب بها ، وعجبٌ أمر ابن العربي فهو يعلم اتفاق الحفاظ عن أبي الزناد بعدم ذكرها داخل الصحيحين وخارجهما ، كما يرى الثقات من أصحاب شعيب لم يذكروها ، فالناتج ، إذن ، تحميل تبعة التفرد للوليد أو من دونه . هذا هو منهج التعليل الثابت تاريخيا بين اهل الحديث النقاد ، أما تصحيح الحاكم له فمن باب القول بظاهر السند ، وهو باب دخل عليه منه أكثر الغلط في استدراكاته ، أو القول بقبول تفرد الثقة وهو مذهب شيخه ابن حبان إذ اخرجه في صحيحه (808) .

باب الأصول والعقائد، ولا أشك لحظة أن النظر التعليلي في متونها هو أغلب على النظر في رواتها، على سيرة أمثاله من فقهاء أهل الحديث ومتكلميهم.

ما الدليل، إذن، على دعوى ضعف النظر التعليلي عند ابن العربي إذا أقمنا له موازنة بابن عبد البر أو ابن حزم، وهو -رحمه الله- أكثر جراءة نقدية من القاضي عياض أو شيخه المازري، أو من جاء بعدهم كأبي العباس القرطبي، هناك أربعةٌ من وجوه الاستدلال على أن القراءة العللية عند ابن العربي ليست جيدة أو متقنة أو مكتملة أو متكاملة:

1- معلوم أن علل كتاب الموطأ لها وضعان، الاختلاف على مالك أو الاتفاق عليه، ثم التفرد من جهة الراوي عنه أو من جهة مالك نفسه لاتفاقهم عنه سندا أو متنا، فكلما اختلفوا اتجه التعليل إلى أصحابه، وكلما اتفقوا اتجه الكلام إلى الإمام، فيرقى نظر التعليل إلى أصحابه كالزهري أو نافع أو ابن المنكدر وأمثالهم، لأجل تبيُّن مسؤولية التعليل، هذا النظر من عامة مواطن العلل من كتاب المسالك لابن العربي لم يحد فيها عن الاعتماد على ابن عبد البر في التمهيد والاستذكار، وبنسبة معدودة عن غيره كابن بطال، بعزو وأكثره ساكتا عليه.

2- اعتماده في تخريج مرويات الموطأ على كتابي أبي عمر المذكورين، ونظن بما رأيناه في مواطن من هذه الدراسة، وما يلاحظه الباحثون المختصون بابن العربي، أنه لم يكن يستعمل التخريج وسيلة لخدمة أفكاره في النقد أو الاستنباط، على كثرة موارده الحديثية، واعتداده بمادتها الشرقية، وقد تأثر نظر التعليل عنده بذلك، كما تأثر بجذب عقليته الأصولية النافذة.

3- غموض علاقة ابن العربي بالتراث الحديثي المغربي ، وعدم سعيه لمزيد من سماع أصوله الأولى بعد قفوله شابا من الشرق على يد أصحاب ابن عبد البر كالغساني، الذي لم يفته حديث أو سماع أصلٍ من كنوز قرطبة، ولا ندري هل كان ابن العربي حريصا على لقي أبي عبد الله الحميدي ببغداد وقد أدركه، وأدرك أصحابه بلا شك كمحمد بن طرخان التركي من شيوخه.

4- سعة التكوين الفقهي والمعرفة بالأصلين، من أبعاد شخصيته، كان لها الغلبة في توجيه قراءته العللية إلى المعنى والدلالات، بدل الاستكثار من الأسانيد وعللها ومعرفة ضروب الاشتباه في عوارضها، ولذلك ترى أكثر تراث ابن العربي في فقه المتون ومشكلاتها وتأصيلها.

لائحة بأهم المراجع:

1- الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى : محمد بن عبد الله ابن العربي ، حققه عبد الله التوراتي وأحمد عروبي، ط2 ، دار الحديث الكتانية ،طنجة ، 1436هـ/ 2015م.

2- تاريخ علماء الأندلس : عبد الله بن محمد الأزدي ابن الفرضي ، حققه بشار معروف، ط1، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، 2008 م .

3- تكملة الصلة: لابن الأبار ، حققه بشار معروف ، ط1 ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1432هـ / 2011 م .

4- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد : يوسف بن عبد الله بن عبد البر ، حققه بشار معروف ، ط1، مؤسسة الفرقان ، لندن ، 1439هـ / 2017م .

5- الجامع الصحيح : محمد بن إسماعيل البخاري ، ط1 ،

6- الجامع الكبير : محمد بن عيسى الترمذي، حققه عصام هادي، ط2 ، دار الصديق، الجبيل ، 1436هـ/ 2015م .

7- جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس : محمد بن فتوح الميورقي الحميدي ، حققه بشار معروف، ط2 ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، 1440هـ/ 2019 م .

8- الدلائل على معاني الحديث بالشاهد والمثل : قاسم بن ثابت بن حزم السرقسطي، حققه محمد حامد الحاج ، ط1 ، الرابطة المحمدية ، الرباط ، 1432هـ / 2011م .

9- الاستذكار لابن عبد البر : مصورة دار الكتب العلمية .

10- سراج المريدين في سبيل الدين : محمد بن عبد الله بن العربي : حققه عبد الله التوراتي، ط1، دار الكتانية ، طنجة ، 1438هـ / 2017 م .

11- سنن الدارقطني : مصورة دار ابن حزم ، بيروت ، مع تعليقات أبي الطيب آبادي.

12- رد الحديث من جهة المتن :دراسة في مناهج المحدثين والأصوليين : معتز الخطيب، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ، 2011م .

13- الصلة : لابن بشكوال ، حققه بشار معروف ، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2010 م .

14- عارضة الأحوذي : محمد بن عبد الله بن العربي ، مصورة دار الفكر ، بيروت .

15- علل الأصوليين في رد متن الحديث :بلال فيصل ، ط1، دار العلا، 1436هـ/ 2015م .
16- الغنية : عياض بن موسى اليحصبي السبتي ، حققه ماهر زهير جرار ، ط 1 ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ،1402هـ / 1982م .
17- فتح الباري : لابن حجر، ط1، دار السلام الدولي، الرياض، 1440هـ / 2020م .
18- قانون التأويل : لابن العربي ، حققه محمد السليماني ، ط1، دار القبلة ، جدة، 1986.
19- القبس في شرح الموطأ لابن العربي :حققه محمد ولد كريم ، ط2، دار ابن الجوزي، الرياض ، 1433هـ .
20- المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس: توفيق الغلبزوري ، ط1، دار ابن حزم ، بيروت، 1427هـ/ 2006م .
21- المسالك في شرح موطأ مالك : لابن العربي ، حققه محمد السليماني وعائشة السليماني، ط1، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، 2007 م .
22- المسند الصحيح : مسلم بن الحجاج ، طبعة دار ابن حزم ، بيروت ، 2009 م .
23- المصنف : لأبي بكر بن أبي شيبة، حققه سعد الشتري ، ط1، دار كنوز إشبيليا ،.2015
24- مع القاضي أبي بكر بن العربي: سعيد أعراب، ط1 ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987 م .
25- معجم أصحاب الصدفي لابن الآبار : حققه بشار معروف، ط1، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، 2011م .

الحديث الصحيح عند ابن العربي المعافري:
تنظيرا وتطبيقا

د.محمد السائح
جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس

مقدمة:

لا يخفى على طالب العلم أننا نتكلم عن عالم من علماء المسلمين المشاهير، ممن هم ضمن المدارس السنية التي استقر أمرها في عصره وعرفت مناهجها ومُحِّصت مصادرها، أصولا وفروعا، فهو أحد أبنائها وخريجيها، مع ما قد يكون له من اختيارات واجتهادات خاصة، مخالفة لما عليه الجمهور.

فلسنا إذن بصدد عالم شذ عن مناهج هذه المدارس، وإن في بعض قضاياها الأصولية خاصة، كابن حزم (456هـ) مثلا الذي خالف الجمهور وأنكر القياس في الشرعيات، أو ابن تيمية (728هـ) الذي خالف الجمهور في عدد من قضايا العقيدة السنية؛ فإن مثل هذه المخالفات الكبيرة تنم عن وجود انقطاع في سلسلة أخذ العلم عن السابقين، مما استقر أمره ومشى عليه الجمهور بالحجة والبرهان. ويكون مرد هذا الخلاف إلى عوامل شخصية وغيرها، تدفع المخالف إلى اختيارات علمية ومنهجية شاذة شذوذا كبيرا.

أما ابن العربي فهو ابن المدرسة؛ فهو مالكي أشعري، فضلا عن كونه محدثا حافظا صاحب أسانيد، وما قد يبديه من الرأي الخاص في بعض المسائل، لا يكون دافعه فيه خلاف الجمهور، وإنما ترجيح ما يراه هو الأوفق بمناهج مدرسة هذا الجمهور.

وأظن أن هذا الفرق المنهجي الذي ذكرته، ضروري في تعرف طبيعة الخلاف في عدد من القضايا العلمية. ومن ذلك ما أحاول أن أتناوله في هذه الورقة المتواضعة، وهو مذهب ابن العربي في الحديث الصحيح، وأنه فيه على خطى الجمهور، إلا فروعا فيه تحتاج منا إلى تدقيق وتحرير، لمعرفة حقيقة مذهب ابن العربي –رحمه الله– فيها.

والهدف من اختيار هذه القضية في تراث ابن العربي الحديثي، أن نُسَيِّج الكلام فيها بما عليه هذا الإمام من مشاركة كبيرة في علم الحديث، مع مشاركة تامة في الفقه وأصوله، فضلا عن علوم أخرى أيضا؛ فإن هذه المشاركة تجعل أحكامه وأبحاثه علمية صادرة عن بحث مستمر وتتبع فاحص وفق القواعد المقررة، كي لا يظن بادي الرأي أنه يرسل الأحكام بلا خطم ولا أزمة؛ فقد يحلو لبعض هؤلاء أن يستشهدوا بكلامه في التصحيح والتضعيف بما يحرفه عن مراد صاحبه، جهلا منهم باصطلاحاته واجتهاداته الخاصة في ذلك.

ولهذا أتناول الكلام في هذه القضية وفق ثلاثة مباحث:

الأول: أبين فيه أن ابن العربي صاحب تنظير في علوم الحديث عامة.

والثاني: أدرس فيه مذهبه في تعريف الحديث الصحيح واشتراطه الاكتفاء به في الاستدلال.

والثالث: أتتبع فيه جملة من الأحكام التي أطلقها في تصحيح عدد من الأحاديث وتضعيف سواها مع جلب النقود عليه في ذلك. وعلى الله الاعتماد.

المبحث الأول: ابن العربي صاحب تنظير ونقد في علوم الحديث

الغرض من هذا المبحث إثبات أن ابن العربي له مشاركة قوية في علوم الحديث، فهو ممن يفهم هذا العلم ويغوص في دقائقه وينظّر لمصطلحاته ويعرف مصادره، وقد أسهم في خدمة أشهر كتب السنة كصحيحي البخاري ومسلم وموطأ مالك وسنن الترمذي وغيرها.

وأُصدّر هنا بذكرٍ مختصر للتحلية التي اتفق المترجمون لابن العربي على إطلاقها عليه، دلالة على ما ذكرته آنفا:

فقال تلميذه القاضي عياض (544هـ) في الغنية[1]: "وقيّد الحديث واتسع في الرواية"، وقال أيضا[2]: "وكان فهماً نبيلاً، فصيحاً حافظاً أديباً".

وقال تلميذه ابن بشكوال (578هـ) في الصلة[3]: "الإمام العالم الحافظ المستبحر".

وقال الذهبي (748هـ) في السير[4] والتذكرة[5]: "الإِمَامُ، العَلاَّمَةُ، الحَافِظُ، القَاضِي".

وقال ابن فرحون (799هـ) في الديباج المذهب[6]: "الإمام العلامة الحافظ المتبحر".

وقال السيوطي (911هـ) في طبقات الحفاظ[7]: "العَلامَة الْحَافِظ القَاضِي".

---

1 الغنية ص 67.

2 نفسه ص 68.

3 الصلة في تاريخ علماء الأندلس ص 558.

4 سير أعلام النبلاء 197/20.

5 تذكرة الحفاظ 61/4.

6 الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب 252/2.

7 طبقات الحفاظ ص 468.

وقال الداودي (945هـ) في طبقات المفسرين[1]: "الحافظ، ختام علماء الأندلس".

وقال ابن العماد (1089هـ) في الشذرات[2]: "الحافظ، أحد الأعلام، وعالم أهل الأندلس ومسندهم".

وقال مخلوف (1360هـ) في شجرة النور[3]: "الإمام الحافظ المتبحر، خاتمة علماء الأندلس وحفاظها".

فقد اتفقت كلمتهم على نعته بالحافظ، وهو لقب خاص بمن بلغ مرتبة عليا في معرفة الحديث. قال الحافظ ابن حجر (852هـ) في "نزهة الألباب في الألقاب"[4]: "الْحَافِظ لقبُ من مهر فِي معرفَة الحَدِيث".

والحافظ من اجتمعت فيه ثلاثة أوصاف:

الأول: أن يحفظ المتون ويتفقه فيها.

والثاني: أن يعرف الصحيح والضعيف.

والثالث: أن يكون صاحب أسانيد.

نقل الحافظ السيوطي (911هـ) في "تدريب الراوي"[5] عن الحافظ ابن حجر قوله في هذه الأصناف: "من جمعهما (أي الأول والثاني) حاز القدح المعلى مع قصور فيه إن أخل

---

[1] طبقات المفسرين 167/2.

[2] شذرات الذهب 232/6.

[3] شجرة النور الزكية 199/1.

[4] نزهة الألباب 88/1.

[5] تدريب الراوي 33/1، ونقل ذلك عنه أيضا تلميذه السخاوي في الجواهر والدرر 74/1.

بالثالث، ومن أخل بهما فلا حظ له في اسم الحفاظ". وقال أيضا: " كما أن من انفرد بالأول فلا حظ له في اسم المحدث".

فثبت إجمالا من هذه التحلية بلقب الحافظ، أن ابن العربي صاحب تبحر في الحديث، وقدرة على التنظير فيه.

فلنورد بعض الأمثلة الدالة من جهة التفصيل على ذلك، وهي مبثوثة في كتب المصطلح وغيرها؛ فمن ذلك:

تعداد علوم الحديث:

قال هو -رحمه الله- في كتابه قانون التأويل[1]: "وعلوم الحديث ستون علما". قلت، وهذا العدد يقرب مما حرره ابن الصلاح (643هـ) بعده بنحو قرن، إذ بلغ بها خمسة وستين علما، فيكون جهد ابن العربي في عد هذه العلوم، مندرجا في سياق تدقيق الكلام في هذه الأنواع من العلوم التي بدأ الكلام فيها الرامَهُرمزي (360هـ) والحاكم (405هـ) والخطيب (463هـ) وغيرهم.

الرواية عن مجهول العين:

والمقصود به هنا -كما يفهم من سياق الكلام الآتي- الصحابي. وقد بين ابن العربي جواز الرواية عنه في كتابه القبس ونقل ذلك عنه العلماء؛ فقال العلائي (761هـ) في تحقيق منيف

---

[1] قانون التأويل ص 193.

الرتبة[1]: "وقد وقع للقاضي أبي بكر ابن العربي في أثناء كلامه في كتابه القبس شرح الموطأ[2] أنه قال: اتفقت الأمة على أن مجهول العين تجوز الرواية عنه إذا قال -يعني: الراوي عنه من التابعين- حدّثنا رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، لوجوب العدالة لهم، ولا يجوز ذلك في غيرهم لعدم العدالة فيهم". وإن كان قد تعقبه بقوله: "وفي هذا النقل من الإجماع نظر ظاهر يعرف مما تقدم"، ومحل الشاهد عندي هنا هو حضور ابن العربي في هذه الأبحاث الدقيقة ولو بغير موافقة له فيها.

قول الصحابي المخالف للقياس:

قال الزركشي (794هـ) في النكت على ابن الصلاح[3]: "وَقَالَ ابْن الْعَرَبِيّ فِي القبس[4]: إذا قَالَ الصَّحَابِيّ قولا لا يَقْتَضِيهِ الْقيَاس، فَإِنَّهُ مَحْمُول على الْمسند إِلَى النَّبِي صلى الله عَلَيْهِ وَسلم، وَمذهب مَالك وَأبي حنيفَة أَنه كالمسند". وقد جلب الزركشي قوله هذا في سياق أقوال يستدل بها على تحقيق تعريف الموقوف. ثم نبه على تقييد ضروري بقوله: "نعم اسْتثْنى بعض الْأَئِمَّة من ذَلِك، مَا إِذا كَانَ الصَّحَابِيّ مِمَّن أسلم وَكَانَ من عُلَمَاء أهل الْكتاب كسلمان وَعبد الله بن سَلام، فَلَا يلْتَحق بالمرفوع لاحْتِمَال أَن يكون مِمَّا رَوَاهُ فِي الْكتب السالفة وَلَا يُنَافِي الشَّرِيعَة".

---

[1] تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة ص 54.

[2] القبس في شرح موطأ مالك بن أنس ص 687.

[3] النكت على مقدمة ابن الصلاح 414/1.

[4] القبس ص 207.

الموقوف الذي له حكم المرفوع:

وهذه مسألة قريبة من السابقة؛ قال الزركشي في النكت[1]: "الْمَوْقُوف ... إِذا كَانَ ذَلِك لَا مجَال لِلِاجْتِهَاد فِيهِ ... فِي حكم الْمَرْفُوع، وَبِه صرح ابْن الْعَرَبِيّ وَادّعى أَنه مَذْهَب مَالك".

معنى مقارب الحديث:

قال السيوطي في التدريب[2]: "قَوْلُهُمْ مُقَارِبُ الْحَدِيثِ. قَالَ الْعِرَاقِيُّ (806هـ): ضُبِطَ فِي الْأُصُولِ الصَّحِيحَةِ بِكَسْرِ الرَّاءِ، وَقِيلَ: إِنَّ ابْنَ السِّيد (521هـ) حَكَى فِيهِ الْفَتْحَ وَالْكَسْرَ، وَأَنَّ الْكَسْرَ مِنْ أَلْفَاظِ التَّعْدِيلِ، وَالْفَتْحَ مِنْ أَلْفَاظِ التَّجْرِيحِ، قَالَ: وَلَيْسَ ذَلِكَ بِصَحِيحٍ، بَلِ الْفَتْحُ وَالْكَسْرُ مَعْرُوفَانِ، حَكَاهُمَا ابْنُ الْعَرَبِيِّ فِي شَرْحِ التِّرْمِذِيِّ[3]، وَهُمَا عَلَى كُلِّ حَالٍ مِنْ أَلْفَاظِ التَّعْدِيلِ".

جواز الرواية بالمعنى للصحابي فقط:

قال السيوطي في التدريب[4]: "وَقِيلَ: إِنَّمَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِلصَّحَابَةِ دُونَ غَيْرِهِمْ، وَبِهِ جَزَمَ ابْنُ الْعَرَبِيِّ فِي أَحْكَامِ الْقُرْآنِ[5]، قَالَ: لِأَنَّا لَوْ جَوَّزْنَاهُ لِكُلِّ أَحَدٍ لَمَا كُنَّا عَلَى ثِقَةٍ مِنَ الْأَخْذِ بِالْحَدِيثِ، وَالصَحَابَةُ اجْتَمَعَ فِيهِمْ أَمْرَانِ: الْفَصَاحَةُ وَالْبَلَاغَةُ جِبِلَّةً، وَمُشَاهَدَةُ أَقْوَالِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَفْعَالِهِ، فَأَفَادَتْهُمُ الْمُشَاهدَةُ عَقْلَ الْمَعْنَى جُمْلَةً وَاسْتِيفَاءَ الْمَقْصُودِ كُلِّهِ".

---

[1] النكت على مقدمة ابن الصلاح 421/1.

[2] تدريب الراوي 411/1.

[3] عارضة الأحوذي 16/1.

[4] تدريب الراوي 536/1.

[5] أحكام القرءان 35/1.

التصحيح والتضعيف:

كانت أحكام ابن العربي على الأحاديث تصحيحا وتضعيفا محط عناية من النقاد. وسأورد هنا نماذج من التلخيص الحبير لابن حجر، إذ استشهد بكلامه مرارا في نقد الأحاديث، فمن ذلك:

- "حَدِيثُ: (لَا صَلَاةَ لِمَنْ عَلَيْهِ صَلَاةٌ). قَالَ إبْرَاهِيمُ الْحَرْبِيُّ: سَأَلْتُ عَنْهُ أَحْمَدَ فَقَالَ: لَا أَعْرِفُهُ. وَقَالَ ابْنُ الْعَرَبِيِّ فِي الْعَارِضَةِ: هُوَ بَاطِلٌ"[1].
- "رُوِيَ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (إذَا نَسِيَ أَحَدُكُمْ صَلَاةً فَذَكَرَهَا وَهُوَ فِي صَلَاةٍ مَكْتُوبَةٍ فَلْيَبْدَأْ بِالَّتِي هُوَ فِيهَا فَإِذَا فَرَغَ مِنْهَا صَلَّى الَّتِي نَسِيَ)، الدَّارَقُطْنِيُّ وَالْبَيْهَقِيُّ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَمَكْحُول لَمْ يسْمَعْ مِنْهُ، وَفِيهِ بَقِيَّة عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبِي عُمَرَ وَهُوَ مَجْهُولٌ، قَالَ ابْنُ الْعَرَبِيِّ: جَمَعَ ضَعْفًا وَانْقِطَاعًا"[2].
- "صلاة التسبيح: وَقَالَ أَبُو بَكْرِ بنُ الْعَرَبِيِّ لَيْسَ فِيهَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ وَلَا حَسَنٌ"[3].
- "فِي رِوَايَةٍ لِأَبِي يَعْلَى فِي مُسْنَدِهِ: (وَمَنْ لَمْ يُدْرِكْ جَمْعًا فَلَا حَجَّ لَهُ)، وَصَحَّحَ هَذَا الْحَدِيثَ الدَّارَقُطْنِيُّ وَالْحَاكِمُ وَالْقَاضِي أَبُو بَكْرِ بنُ الْعَرَبِيِّ عَلَى شَرْطِهِمَا"[4].

---

[1] التلخيص الحبير 649/1.

[2] نفسه 650/1.

[3] نفسه 16/2.

[4] نفسه 552/2.

المبحث الثاني: مذهبه في الصحيح:

إن القارئ لكتب ابن العربي المتنوعة، يلحظ فيها نَفَسا جامعا، وهو الحرص على سلامة مصادر التلقي من الشكوك والريبة، كالأحاديث غير الثابتة، أو الأخبار الزائفة؛ وقد ظهر هذا في عدد من مؤلفاته، كالعواصم من القواصم الذي حقق فيه جملة من الأخبار المروية في حوادث الفتنة، وكالناسخ والمنسوخ في القرءان الكريم الذي حرر فيه مقدار المنسوخ وردّ على المتوسعين فيه، كما قال السيوطي في الإتقان[1]: "فإن المحققين منهم كالقاضي أبي بكر بن العربي بيَّن ذلك وأتقنه".

ولعل هذا راجع إلى ما أفادته رحلته العلمية، ومخالطته طوائف من الناس والمذاهب والنحل، وأن من أسباب النزوع إلى المخالفات الشاذة والأفكار الخاطئة، الاعتماد على ما لم يثبت من المنقولات.

ولهذا أحاول في هذا المبحث أن أتلمس حقيقة مذهبه في الصحيح، وأتناول الكلام عليه في مطلبين:

الأول: تحقيق أقواله في تعريف الصحيح.

والثاني: موقفه من العمل بالضعيف اكتفاء بالصحيح.

المطلب الأول: تحقيق أقواله في تعريف الصحيح

شاع النقل في كتب المصطلح أن ابن العربي يرى بأن شرط البخاري في صحيحه، أن يكون مخرج الحديث من صحابيين، وعن كلٍّ منهما اثنان؛ أي: يكون عزيزا؛ ثم ردوا على قوله هذا:

---

[1] الإتقان في علوم القرءان 71/3.

قال ابن حجر في نزهة النظر[1]: "وصَرَّحَ القاضي أَبو بَكْرٍ بنُ العربيّ في شَرْحِ البُخاريّ بأَنَّ ذلك (أي العزيز) شَرْطُ البُخاريّ، وأَجاب عمَّا أُورِدَ عليهِ مِنْ ذلك بِجوابٍ فيهِ نَظرٌ؛ لأَنَّهُ قال: فإِنْ قيلَ: حديثُ (إنما الأعْمَالُ بالنِّيّاتِ) فَرْدٌ؛ لم يَرْوِهِ عَنْ عُمرَ إِلاّ عَلْقَمَةُ، قالَ: قُلْنا: قَدْ خَطَبَ بِهِ عُمَرُ رضيَ اللهُ عنهُ عَلى المِنْبَرِ بحَضْرةِ الصَّحابَةِ، فلولا أَنَّهُمْ يَعْرِفونَهُ لأنْكروهُ!

كذا قالَ، وتُعُقِّبَ عليه بأَنَّهُ لا يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِهِم سَكَتُوا عنهُ أَنْ يَكُونوا سَمِعوهُ مِنْ غَيْرِهِ، وبأَنَّ هذا لو سُلِّمَ في عُمَرَ، مُنِعَ في تَفَرُّدِ عَلْقَمَةَ عنهُ، ثمَّ تَفَرُّدِ مُحَمَّدِ بنِ إِبْراهيمَ بِه عَنْ عَلْقَمَةَ، ثُمَّ تَفَرُّدِ يَحْيَى بنِ سَعيدٍ بهِ عَنْ مُحَمَّدٍ؛ عَلى ما هُو الصَّحيحُ المعْروفُ عِنْدَ المحَدِّثينَ. وقَدْ وَرَدَتْ لَهُم مُتابعاتٌ لا يُعْتَبَرُ بِها لِضَعْفِها. وكَذا لا نُسَلِّمُ جَوابَهُ في غَيْرِ حَديثِ عُمَرَ رضيَ اللهُ عنهُ. قالَ ابنُ رُشَيْد (721هـ): ولَقَدْ كانَ يَكْفي القاضيَ في بُطْلانِ ما ادَّعَى أَنَّهُ شَرْطُ البُخاريّ، أَوَّلُ حَديثٍ مَذكورٍ فيهِ".

وعلق طاهر الجزائري (1338هـ)[2] على ابن العربي بقوله: "لَا يستغرب مِنْهُ ذَلِك لجريه على عَادَته فِي عدم التثبت وإقدامه على مَا لَا قدم لَهُ فِيهِ وتهويله على مخالفيه". قلت: لا يخفى أن ابن العربي هنا لا يجعل من شرط الصحيح أن يكون عزيزا، بل يرى أن هذا هو شرط البخاري؛ وبهذا يتضح افتراق رأيه عن رأي من يجعله شرطا لمطلق الصحيح، كأبي عليّ الجُبَّائي المعتزلي (303هـ) الذي انتقد ابن حجر كلامه قبل جلب كلام ابن العربي، فقال في النزهة[3]: "ولَيْسَ شَرْطاً للصَّحيحِ؛ خِلافاً لمنْ زعَمَهُ، وهو أَبو عَليٍّ الجُبَّائيُّ مِن المعْتزلةِ".

---

[1] نزهة النظر ص 48.

[2] توجيه النظر إلى أصول الأثر 186/1.

[3] نزهة النظر ص 48.

يُبيّن هذا ما قاله في القبس[1] عن البخاري ومسلم: "وكان مذهبهما أن الحديث لا يثبتانه حتى يرويه اثنان؛ وهذا مذهب باطل، وهو مذهب القدرية؛ بل رواية الواحد عن الواحد صحيحة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وقد بيَّنَّا ذلك في أصول الفقه". ونقل قوله هذا السيوطي في التدريب[2]، ثم أعقبه بقول ابن رشيد فيه: "وَالْعَجَبُ مِنْهُ كَيْفَ يَدَّعِي عَلَيْهِمَا ذَلِكَ، ثُمَّ يَزْعُمُ أَنَّهُ مَذْهَبٌ بَاطِلٌ".

فثبت من هذا أن ابن العربي على خطى الجمهور في رسم الصحيح، إلا في زعمه أن صاحبي الصحيحين اشترطا العزة في إخراج الحديث فيهما، قال ابن رشيد[3]: "فَلَيْتَ شِعْرِي مَنْ أَعْلَمَهُ بِأَنَّهُمَا اشْتَرَطَا ذَلِكَ؟ إِنْ كَانَ مَنْقُولًا فَلْيُبَيِّنْ طَرِيقَهُ لِنَنْظُرَ فِيهَا، وَإِنْ كَانَ عَرَفَهُ بِالِاسْتِقْرَاءِ فَقَدْ وَهِمَ فِي ذَلِكَ؛ وَلَقَدْ كَانَ يَكْفِيهِ فِي ذَلِكَ أَوَّلُ حَدِيثٍ فِي الْبُخَارِيِّ".

قلت: لو افترضنا صحة ما قاله ابن العربي في شرط الصحيحين، وسُلّم له بذلك، فهي شهادة عظيمة على علو مقدار الصحيحين، وأن حديثهما في الطبقة العليا من وصف الصحة.

لكن وجدنا لابن العربي كلاما مهما في تقسيم الحديث الصحيح، يفهم منه كما سيأتي أن في الصحيحين ما هو بنقل العدل الواحد؛ ونص كلامه في العارضة[4]:

"الصحيح من الأحاديث لها عشر مراتب:

1- أولها صحيح مطلق، وهو الذي لا خلاف فيه ولا كلام عليه، وهو قليل جدا عزيز في الباب.

---

[1] القبس ص 547.

[2] تدريب الراوي 71/1.

[3] نفسه.

[4] عارضة الأحوذي 13/1.

2- الثاني صحيح بنقل عدل واحد.

3- الثالث صحيح شاذ بغير شواهد. والقسم الثاني ينقسم إلى قسمين:

4- بنقل عدل واحد عن الصحابي، أو بنقل عدل واحد عن التابعي.

5- ويدخل عليهما ثالث وهو حديث يرويه واحد من الأئمة؛ فهذه خمسة أقسام، ذكر جميعها أبو عيسى، واقتصر الجعفي والقشيري على الأربعة دون الخامس.

6- السادس المراسيل، ذكر الإمامان منها شيئا يسيرا، وأهل الحديث ينكرونها، والصحيح قبولها على وجه بيناه في أصول الفقه.

7- السابع الحديث المدلس، اتفق العلماء على ذكره والعمل به، والتدليس على أقسام لا نطول بذكرها، منها حديث يرويه راو عن أحد قد لقيه ولم يسمع منه، ولكن لا يقول حدثنا فلان، إنما يقول عن فلان أو قال فلان.

8- الثامن صحيح خولف رواته فيه، وفي كل كتاب جملة منها.

9- التاسع حديث مبتدع لا يدعو إلى بدعته، وفي الصحيح منه جملة في الشواهد ونادر في الأصول لا سيما في غير الأحكام.

10- العاشر حديث فيه راو صدوق غير حافظ، وليس أبو عيسى مثله[1]، وفي الصحيح مثله في الشواهد".

قلت: ومحل الشاهد في كلامه قوله: "واقتصر الجعفي والقشيري – أي البخاري ومسلم – على الأربعة دون الخامس". وتبين منها دخول ما رواه العدل الواحد في حد الصحيح.

---

[1] عبارة السيوطي في البحر الذي زخر 684/2: "وليس بصحيح الترمذي مثله".

ولهذا علق الصنعاني (1182هـ) في إسبال المطر على قصب السكر[1] على هذا التقسيم بقوله: "وقد توسع في مسمى الصحيح، وكأنه اصطلاح للمالكية".

وقد وجدت أن ابن العربي يصحح أحيانا ما يحكم عليه الترمذي بالحسن فقط؛ فمن ذلك الحديث الذي رواه الترمذي عن أبي الجعد الضمري قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (مَنْ تَرَكَ الجُمُعَةَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ تَهَاوُنًا بِهَا طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قَلْبِهِ)[2]، قال في العارضة[3]: "وعندي أنه صحيح".

ومن ذلك حديث ابن عجلان عن المقبري عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (الْعُطَاسُ مِنَ اللهِ وَالتَّثَاؤُبُ مِنَ الشَّيْطَانِ) الحديث[4]، قال في العارضة[5]: "حسنه أبو عيسى ولم يصححه، وقد صحح مثله مما فيه ابن عجلان، وهو صحيح".

ومن ذلك ما رواه عن أَبِي ذَرٍّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ وَأَسْمَعُ مَا لَا تَسْمَعُونَ، أَطَّتِ السَّمَاءُ وَحُقَّ لَهَا أَنْ تَئِطَّ، مَا فِيهَا مَوْضِعُ أَرْبَعِ أَصَابِعَ إِلَّا وَمَلَكٌ وَاضِعٌ جَبْهَتَهُ سَاجِدًا لِلهِ، وَاللهِ لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَضَحِكْتُمْ قَلِيلًا وَلَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا، وَمَا تَلَذَّذْتُمْ

---

[1] إسبال المطر على قصب السكر نظم نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر ص 241.

[2] سنن الترمذي أبواب الجمعة باب مَا جَاءَ فِي تَرْكِ الجُمُعَةِ مِنْ غَيْرِ عُذْرٍ رقم 500.

[3] عارضة الأحوذي 285/2.

[4] سننن الترمذي أبواب الأدب بَابُ مَا جَاءَ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ العُطَاسَ وَيَكْرَهُ التَّثَاؤُبَ 2746.

[5] عارضة الأحوذي 196/11.

بِالنِّسَاءِ عَلَى الْفُرُشِ، وَلَخَرَجْتُمْ إِلَى الصُّعُدَاتِ تَجْأَرُونَ إِلَى اللهِ، لَوَدِدْتُ أَنِّي كُنْتُ شَجَرَةً تُعْضَدُ)[1]، قال الترمذي: حسن غريب، وقال ابن العربي في العارضة[2]: "قال فيه غريب، وهو صحيح".

ومن ذلك: ما رواه عَن ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: (كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْمِي الجِمَارَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ)[3]، قال الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ، وقال ابن العربي في العارضة[4]: "وحديث ابن عباس في الباب صحيح"، وتعقبه ابن حجر في التلخيص الحبير[5] بقوله: "ويقال إن الترمذي حسنه وكأنه باعتبار المتابعة، وغفل ابن العربي فصحح إسناده".

وخلاصة هذا المطلب أن حد الصحيح عند ابن العربي واسع، وقد قال في العارضة[6] عند الكلام على حديث أخرجه الترمذي: "وليس ترك الجعفي والقشيري له، دليلا على عدم صحته، لأنهما لم يخرجا كل صحيح".

ولكن لا يفهم من هذا أنه متساهل في التصحيح، فقد وجدته يضعف أحيانا ما يحسنه الترمذي:

---

[1] سنن الترمذي أبواب الزهد بَابٌ فِي قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَضَحِكْتُمْ قَلِيلًا رقم 2312.

[2] عارضة الأحوذي 184/9.

[3] سنن الترمذي أبواب الحج بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّمْيِ بَعْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ رقم 898.

[4] عارضة الأحوذي 28/3.

[5] التلخيص الحبير 120/2.

[6] عارضة الأحوذي 250/1.

فمن ذلك ما رواه الترمذي عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: (جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا يُوجِبُ الْحَجَّ؟ قَالَ: الزَّادُ وَالرَّاحِلَةُ)[1]، قال الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ. وضعفه ابن العربي في العارضة[2].

ومن ذلك ما رواه الترمذي عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ: النِّكَاحُ، وَالطَّلَاقُ، وَالرَّجْعَةُ)[3]، قال الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ؛ وقال ابن العربي في العارضة[4]: "ولم يَصِحَّ شيء منه". وتعقبه الحافظ المنذري (656هـ) بقوله[5]: "فإن كان أراد ليس منه شيء على شرط الصحيح، فلا كلام، وإن أراد أنه ضعيف، ففيه نظر، فإنه حسن، كما قال الترمذي".

المطلب الثاني: موقفه من العمل بالضعيف اكتفاء بالصحيح

قال الزركشي في النكت[6]: "نقل بعض الْأَثْبَات عَن بعض تصانيف الْحَافِظ أبي بكر بن الْعَرَبِيّ الْمَالِكِي أَنه قَالَ: إِن الحَدِيث الضَّعِيف لَا يعْمل بِهِ مُطلقًا".

وقال المعلّمي (1386هـ) في أحكام الحديث الضعيف[7]: "أول من أحفظ عنه الكلام في مسألة العمل بالضعيف في الفضائل صراحةً هو القاضي أبو بكر بن العربي المتوفى سنة

---

[1] سنن الترمذي أبواب الحج بَابُ مَا جَاءَ فِي إِيجَابِ الْحَجِّ بِالزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ رقم 813.

[2] عارضة الأحوذي 28/4.

[3] سنن الترمذي أبواب الطلاق واللعان بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجِدِّ وَالْهَزْلِ فِي الطَّلَاقِ رقم 1184.

[4] عارضة الأحوذي 38/5.

[5] مختصر سنن أبي داود 50/2.

[6] النكت على ابن الصلاح 310/1. وانظر فتح المغيث 351/1.

[7] أحكام الحديث الضعيف ضمن آثار المعلمي 163/15.

543هـ، فإنهم نقلوا عنه أنه أنكر جواز العمل به، ولعله صاحب العبارة التي حكاها ابن حجر الهيتمي(974هـ)[1] عن بعض المانعين: إن الفضائل إنما تُتلقّى عن الشارع، فإثباتها بما ذكر اخْتِراع عبادة وشَرْعٌ لما لم يأذن به الله".

قلت: ومن نماذج كلام ابن العربي في منع العمل بالضعيف:

قوله في كتابه العواصم[2]: "فلا تلتفتوا إلى أحاديث ضعف سندها ومعناها".

وقوله في كتابه قانون التأويل[3]: "ولا تشتغل بغير الصحيح، فيذهب عمرك ودينك ضياعاً، إلاّ أن تحكم ذلك كلّه، فلا بدّ من الاطلاع على مهمات علوم الحديث ومنها معرفة السقيم من الصحيح".

وقوله فيه أيضا[4]: "لكن حذار أن تعَوّلُوا فيه إلا على ما صَحَّ، ودعوا ما سُوِّدَت فيه الأوراق، فإنه سواد في القلوب والوجوه".

وقال فيه أيضا[5]: "والزم بعد ذلك بالألفاظ الصحيحة ذكرَ الله والدعاء إليه بالأدعية الصحيحة، ولا تلتفت إلى ذكر الله بما لم يصح، ولا التضرع إليه بما لم يثبت، فإن الشيطان إذا لم يقدر عن صرف العبد عن ذكر الله، أقبل عليه، فجعل يشغله بالأذكار والأدعية التي لم تصح، فيربح معه العدول عن صحيح الحديث إلى سقيمه، فربما اعتقد في حديث أنه صحيح، وفي ذكر

---

[1] في الفتح المبين بشرح الأربعين ص 109.

[2] العواصم من القواصم ص 217.

[3] قانون التأويل ص 348.

[4] نفسه ص 366.

[5] نفسه ص 392.

ودعاء أنه حق، وهو باطل، فيدخل تحت وعيد النبي صلى الله عليه وسلم قال: (مَنْ حَدّثَ عَني حَدِيثاً يرَى أنهُ كَذِب فَهُوَ أحَدُ الكَاذِبين)[1]".

وقال فيه أيضا[2]: "وكما أنه: (لَيْسَ مِنَّا مَن لَّمْ يَتَغَّنَّ بِالْقُرْءَانِ)[3]، فليس منا من لم يتغن بصحيح الآثار؛ وَطَلَبُ سقيم الآثار مضافاً إلى صحيحها، يقرب من قراءة الإنجيل والتوارة مضافاً إلى القرآن".

وذكر في مقدمة كتابه سراج المريدين[4]، أنه يعتمد الحسن والصحيح فقط.

قلت: والجمهور على خلاف قول ابن العربي، قال النووي (676هـ) في مقدمة الأربعين: "وقد اتفق العلماء على جواز العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال"، قال ابن حجر الهيتمي عليه[5]: "وأشار المصنف رحمه الله تعالى بحكاية الإجماع على ما ذكره، إلى الرد على من نازع فيه بأن الفضائل إنما تُتَلقى من الشرع، فإثباتها بالحديث الضعيف اختراعُ عبادة، وشرع في الدين ما لم يأذن به الله. ووجه ردِّه: أن الإجماع لكونه قطعيًا تارةً، وظنيًا ظنًا قويًا أخرى لا يُردُّ بمثل ذلك لو لم يكن عنه جوابٌ، فكيف وجوابه واضح؟! إذ ذاك ليس من باب الاختراع والشرع المذكورَينِ، وإ نما هو ابتغاء فضيلةٍ ورجاؤها بأمارةٍ ضعيفةٍ، من غير ترتُّب مفسدةٍ عليه كما تقرر".

---

[1] أخرجه مسلم في المقدمة من صحيحه باب وجوب الرواية عن الثقات، وترك الكذابين رقم 1.

[2] قانون التأويل ص 240.

[3] أخرجه البخاري في صحيحه كتاب التوحيد بَاب: قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: (وأسرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ. أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) رقم 7089.

[4] سراج المريدين 14/1.

[5] الفتح المبين ص 109.

قلت: لكن ينبغي تقييد عدم جواز العمل بالضعيف مطلقا عند ابن العربي، بمذهبه في الصحيح والضعيف، فإنه قد يصحح أو يحسن ما يضعفه غيره، أو قد يستشهد بغير الصحيح أحيانا:

مثل الحديث الذي أخرجه الترمذي عن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (أُنْزِلَ عَلَيَّ عَشْرُ آيَاتٍ مَنْ أَقَامَهُنَّ دَخَلَ الْجَنَّةَ، ثُمَّ قَرَأَ: قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ، حَتَّى خَتَمَ عَشْرَ آيَاتٍ)[1]، نقل القرطبي في تفسيره[2] أن ابن العربي صححه.

ومثل قوله صلى الله عليه وسلم: (الْمَوْت كَفَّارَة لكل مُسلم)[3]، قال السيوطي في شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور[4]: "صَححهُ ابن الْعَرَبِيّ".

ومثل حديث فَاطِمَةَ بِنْتِ أَبِي حُبَيْشٍ، أَنَّهَا كَانَتْ تُسْتَحَاضُ فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (إِذَا كَانَ دَمُ الْحَيْضِ فَإِنَّهُ دَمٌ أَسْوَدُ يُعْرَفُ...) الحديث[5]. قال في العارضة[6]: "وقد خرجناه من طريق حسنة لها مدخل في الصحة".

---

[1] سنن الترمذي في أبواب تفسير القرءان بَابٌ وَمِنْ سُورَةِ الْمُؤْمِنُونَ رقم 3173. وأخرجه الحاكم في المستدرك 717/1 وقال: صحيح الإسناد، وعلق عليه الذهبي بقوله: "قلت: فيه يونس بن سليم شيخ عبد الرزاق، وسئل عبد الرزاق عنه. فقال: أظنه لا شيء".

[2] الجامع لأحكام القرءان 103/12.

[3] أخرجه أبو نعيم في الحلية 121/3 والبيهقي في الشعب 171/7 وغيرهما، وأورده السخاوي في المقاصد الحسنة رقم 1209 ثم قال: "ولم يصب ابن الجوزي في ذكره في الموضوعات، وتبعه الصغاني، وكذا قال شيخنا: إنه لا يتهيأ الحكم عليه بالوضع مع وجود هذه الطرق".

[4] شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور ص 24.

[5] أخرجه من أصحاب السنن أبو داود في كتاب الطهارة بَابُ مَنْ قَالَ تَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ رقم 304، والنسائي في كتاب الطهارة بَابُ: الْفَرْقِ بَيْنَ دَمِ الْحَيْضِ، وَالِاسْتِحَاضَةِ رقم 215.

[6] عارضة الأحوذي 210/1.

والذي يظهر لي -والله أعلم- أن منع ابن العربي الاحتجاج بالضعيف، راجع إلى مذهبه في حد الصحيح، فإنه لما وسع من دائرة الصحيح كما بيناه في المطلب الأول، كان ما خرج عن هذه الدائرة الواسعة ضعيفا، وبهذا يقترب مذهبه من مذهب الجمهور، فإنهم يقيدون جواز الاحتجاج بالضعيف في الفضائل بقيود منها ألا يكون ضعفه شديدا؛ فهذا تقارب إجمالي مع مذهب الجمهور، أما عند التفصيل بتتبع كل حديث يضعفه، فيظهر خلافه للجمهور كما هو بين. وسيتضح هذا الملحظ أكثر في المبحث الثالث إن شاء الله.

ومهما نَقُل في التزام ابن العربي بهذه القاعدة، أي ترك الاستشهاد بالضعيف مطلقا، فإنه قد يقع له الخروج عنها أحيانا:

فمما أورده وهو غير صحيح، الحديث المسلسل بالسؤال عن الإخلاص[1]، ذكر أحمد بن الصديق في الجؤنة[2] أنه استشهد به في كتابه سراج المريدين[3]، مع أنه موضوع من رواية متروكَين.

واعتذر له محقق السراج الدكتور الفاضل عبد الله التوراتي، عند دراسته للكتاب[4]، بأن الغرض من إسناده له الدلالة على علو إسناده فيه، لا الاحتجاج به.

المبحث الثالث: نماذج من أحكام ابن العربي تصحيحا وتضعيفا

من يمارس كتب ابن العربي، يلحظ فيها القوة في تقرير المسائل والجرأة في إطلاق الأحكام، مع صياغة ذلك في أسلوب محكم رصين، فهو من أرباب الفصاحة والبيان.

---

[1] رواه الكلاعي في المسلسلات من الأحاديث والآثار ص 14 والفاداني في العجالة في الأحاديث المسلسلة ص 88. وأورده القشيري في رسالته 359/2.

[2] جؤنة العطار 33/2.

[3] سراج المريدين 150/2.

[4] برنامج السراج ص 329.

ومن ذلك حكمه بالصحة والضعف في بعض الأبواب، مستعملا صيغة الجزم، كقوله: لم يصح في كذا إلا كذا، كما ستأتي أمثلته قريبا.

وهذا الأسلوب أغضب بعض منتقديه، كالحافظ أحمد بن الصديق (1380هـ) الذي قال[1]: "ولهذا الرجل في العلم تهجمات وأوهام غريبة...". وقد بالغ في التحامل عليه في مواطن. وسبق تعليق طاهر الجزائري (1338هـ) عليه بقوله: "لَا يستغرب مِنْهُ ذَلِك، لجريه على عَادَته فِي عدم التثبت وإقدامه على مَا لَا قدم لَهُ فِيهِ، وتهويله على مخالفيه".

وقال ابن حجر (852هـ) في التلخيص الحبير[2]: "وبالغ أبو بكر بن العربي فقال: ليس في الظهار حديث صحيح".

وأحب أن أتتبع بعض هذه الأحكام عنده، لأنها تزيد في تجلية مذهبه في الصحيح والضعيف. فمن ذلك:

1. أحاديث فضل سورة الفاتحة:

قال رحمه الله في قانون التأويل[3]: "وليس في الفاتحة حديث صحيح إلا هذا، وقوله: (قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي)[4]". والإشارة بقوله "هذا" إلى قوله صلى الله عليه وسلم لأبي بن كعب: (لأعَلِّمَنَّكَ سُورَةً...) الحديث[5].

---

[1] نفسه 22/2.

[2] التلخيص الحبير 479/3.

[3] قانون التأويل ص 233.

[4] أخرجه مالك في الموطأ كتاب الصلاة بَابُ الْقِرَاءَةِ خَلْفَ الْإِمَامِ فِيمَا لَا يُجْهَرُ فِيهِ بِالْقِرَاءَةِ رقم 39، ومسلم في صحيحه كتاب الصلاة بَابُ وُجُوبِ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ رقم 395، وغيرهما.

[5] أخرجه البخاري في صحيحه كتاب التفسير باب ما جاء في فاتحة الكتاب رقم 4204.

قلت: قد ورد في فضلها أكثر من حديثين؛ فمن ذلك:

حديث أبي سعيد الخدري الذي رقى بها لديغا، أخرجه البخاري[1] عنه قال: (انْطَلَقَ نَفَرٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَفْرَةٍ سَافَرُوهَا، حَتَّى نَزَلُوا عَلَى حَيٍّ مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ، فَاسْتَضَافُوهُمْ فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمْ، فَلُدِغَ سَيِّدُ ذَلِكَ الحَيِّ فَسَعَوْا لَهُ بِكُلِّ شَيْءٍ لَا يَنْفَعُهُ شَيْءٌ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَوْ أَتَيْتُمْ هَؤُلَاءِ الرَّهْطَ الَّذِينَ نَزَلُوا، لَعَلَّهُ أَنْ يَكُونَ عِنْدَ بَعْضِهِمْ شَيْءٌ، فَأَتَوْهُمْ فَقَالُوا: يَا أَيُّهَا الرَّهْطُ، إِنَّ سَيِّدَنَا لُدِغَ، وَسَعَيْنَا لَهُ بِكُلِّ شَيْءٍ لَا يَنْفَعُهُ، فَهَلْ عِنْدَ أَحَدٍ مِنْكُمْ مِنْ شَيْءٍ؟ فَقَالَ بَعْضُهُمْ: نَعَمْ، وَاللَّهِ إِنِّي لَأَرْقِي، وَلَكِنْ وَاللَّهِ لَقَدِ اسْتَضَفْنَاكُمْ فَلَمْ تُضَيِّفُونَا، فَمَا أَنَا بِرَاقٍ لَكُمْ حَتَّى تَجْعَلُوا لَنَا جُعْلًا، فَصَالَحُوهُمْ عَلَى قَطِيعٍ مِنَ الْغَنَمِ، فَانْطَلَقَ يَتْفِلُ عَلَيْهِ وَيَقْرَأُ: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ العالمين}. فَكَأَنَّمَا نُشِطَ مِنْ عِقَالٍ، فَانْطَلَقَ يَمْشِي وَمَا بِهِ قَلَبَةٌ. قَالَ: فَأَوْفَوْهُمْ جُعْلَهُمُ الَّذِي صَالَحُوهُمْ عَلَيْهِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: اقْسِمُوا، فَقَالَ الَّذِي رَقَى: لَا تَفْعَلُوا حَتَّى نَأْتِيَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَنَذْكُرَ لَهُ الَّذِي كَانَ، فَنَنْظُرَ مَا يَأْمُرُنَا، فَقَدِمُوا عَلَى رَسُولِ الله فَذَكَرُوا لَهُ، فَقَالَ: وَمَا يُدْرِيكَ أَنَّهَا رُقْيَةٌ. ثُمَّ قَالَ: قَدْ أَصَبْتُمُ، اقْسِمُوا، وَاضْرِبُوا لِي مَعَكُمْ سَهْمًا. فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

والعجيب أن ابن العربي نفسه ذكر هذا الحديث بعينه في فضلها في كتابه سراج المريدين[2].

وورد أيضا حديث صحيح في لزوم قراءتها في الصلاة، فروى مسلم[3] عن أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قال رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ، فَهِيَ خِدَاجٌ، يَقُولُهَا ثَلَاثًا).

---

[1] صحيح البخاري كتاب الإجارة بَاب: مَا يُعْطَى فِي الرُّقْيَةِ عَلَى أَحْيَاءِ الْعَرَبِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ رقم 2156.

[2] سراج المريدين 77/2.

[3] صحيح مسلم كتاب الصلاة بَابُ وُجُوبِ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ رقم 395.

قلت: وبثبوت ورود ما ذكرته في فضل الفاتحة -دون استقصاء-، نفسر نفيه غير الحديثين السابقين، بأنه لعله لم يذكر غيرهما وقت كتابة كلامه.

2. أحاديث فضل سور القرءان:

قال في قانون التأويل[1]: "حتى أضل من عمل لهم الأحاديث في فضائل الآيات والسور، فروى لهم في آية الكرسي أنها (سيدة آيات القرآن)، و(يس قلب القرآن)، وأمثالها، فلا تحفلوا بذلك كله، وأقبلوا على ما صحّ ففيه الغنية".

قلت: أما الحديث المشار إليه في فضل آية الكرسي، فأخرجه الترمذي[2] وقال: "هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ حَكِيمِ بْنِ جُبَيْرٍ وَقَدْ تَكَلَّمَ شُعْبَةُ فِي حَكِيمِ بْنِ جُبَيْرٍ وَضَعَّفَهُ"، ولم يعلق ابن العربي في العارضة على سنده، وإنما قال في شرحه[3]: "وجعلها في حديث أبي عيسى سيدة آي القرآن يعنى مقدمة عليها".

وأما حديث فضل سورة يس المشار إليه، فأخرجه الترمذي أيضا[4]، وقال: "هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، وَبِالبَصْرَةِ لَا يَعْرِفُونَ مِنْ حَدِيثِ قَتَادَةَ إِلَّا مِنْ هَذَا الوَجْهِ. وَهَارُونُ أَبُو مُحَمَّدٍ شَيْخٌ مَجْهُولٌ...". وعلق عليه ابن العربي في العارضة[5] بقوله: "سورة يس حديثها ضعيف فلم نقبل عليه".

---

[1] قانون التأويل ص 240.

[2] سنن الترمذي أبواب فضائل القرءان بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ سُورَةِ البَقَرَةِ وَآيَةِ الكُرْسِيِّ رقم 2878.

[3] عارضة الأحوذي 7/11.

[4] سنن الترمذي أبواب فضائل القرءان بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ يس رقم 2887.

[5] عارضة الأحوذي 17/11.

قلت: وقد أورد الحديثين المذكورين الحافظ السيوطي في الإتقان[1] ضمن أحاديث فضائل السور التي ذكر أنه حررها مما ليس بموضوع.

3. **أحاديث فضل العلم:**

نقل عنه الحافظ ابن الصديق[2] أنه ذكر في سراج المريدين[3]، أنه لم يصح في العلم إلا ثلاثة أحاديث.

قلت: وفي نسخة من السراج: عشرة أحاديث[4]. ولم يذكر منها إلا ثمانية، كما نبه المحقق، وهي بترقيمه:

1. حديث: (مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ)[5].
2. وحديث: (مَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ مِنَ الْهُدَى وَالْعِلْمِ، كَمَثَلِ الْغَيْثِ الْكَثِيرِ...)[6]
3. وحديث: (نَضَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاهَا...)[7]

---

[1] الإتقان في علوم القرءان 127/4، و129/4.

[2] جؤنة العطار 31/2.

[3] سراج المريدين 40/2،

[4] رجح المحقق ما في إحدى النسخ أنها عشرة أحاديث، ونبه أنه لم يذكر منها إلا ثمانية.

[5] أخرجه البخاري في صحيحه كتاب بَاب: مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدين رقم 71، ومسلم في صحيح كتاب الزكاة بَاب النَّهْيِ عَنِ الْمَسْأَلَةِ رقم 1037.

[6] أخرجه البخاري في صحيحه كتاب العلم بَاب: فَضْلِ مَنْ عَلِمَ وَعَلَّمَ رقم 79، ومسلم في صحيحه كتاب الفضائل باب بيان مثل ما بعث النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْهُدَى وَالْعِلْمِ رقم 2282.

[7] ممن أخرجه بهذا اللفظ الترمذي في سننه أبواب العلم بَابُ مَا جَاءَ فِي الحَثِّ عَلَى تَبْلِيغِ السَّمَاعِ رقم 2658، وابن ماجه في سننه أبواب السنة بَابُ مَنْ بَلَّغَ عِلْمًا رقم 230.

4. وحديث: (لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ...)[1]

5. وحديث: (إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ...)[2]

6. وحديث: (النَّاس معادنُ، خِيَارهم...)[3]

7. وحديث: (مَا اجْتَمَعَ قَوْمٌ فِي مَسْجِدٍ مِنْ مَسَاجِدِ اللهِ...)[4]

8. وحديث: (مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا سَلَكَ اللَّهُ بِهِ...)[5]

ثم علق ابن الصديق عليه بقوله: "قوله إنه لم يصح في العلم إلا ثلاثة أحاديث، أبطل الباطل، فإنه صح في العلم ما يزيد على خمسين حديثا ليس هذا موضع إيرادها".

قلت: ومما أُورِده زيادة على الثمانية المذكورة، بل على العشرة:

- حديث: (اَللَّهُمَّ عَلِّمْهُ الْكِتَابَ)، دعا به النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس، أخرجه عنه البخاري[6].

---

[1] أخرجه البخاري في صحيحه كتاب العلم بَاب: الِاغْتِبَاطِ فِي الْعِلْمِ وَالْحِكْمَةِ رقم 73، ومسلم في صحيحه كتاب صلاة المسافرين بَاب فَضْلِ مَنْ يَقُومُ بِالْقُرْآنِ وَيُعَلِّمُهُ رقم 815.

[2] أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الوصية باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته رقم 1631.

[3] أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الأنبياء باب: قول الله تعالى: {لقد كان في يوسف وأخوته آيات للسائلين} رقم 3203 وكتاب المناقب باب: قول الله تعالى: {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم} رقم 3304، ومسلم غي صحيحه كتاب فضائل الصحابة باب خيار الناس رقم 2526.

[4] لم أجده بهذا اللفظ، وأخرجه مسلم في صحيحه كتاب العلم باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن، وعلى الذكر رقم 2699، بلفظ: (وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله...)

[5] أخرجه بهذا اللفظ (سلك الله به) ابن عبد البر في جامع بيان العلم 168/1، وأخرجه بلفظ (سَهَّلَ اللهُ لَهُ) أحمد في المسند رقم 8316 والترمذي في سننه أبواب العلم بَابُ فَضْلِ طَلَبِ العِلْمِ رقم 2646 وغيرهما.

[6] في صحيحه كتاب العلم باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: (اللَّهُمَّ عَلِّمْهُ الْكِتَابَ) رقم 75.

- حديث: (بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ، أُتِيتُ بِقَدَحِ لَبَنٍ، فَشَرِبْتُ حَتَّى إِنِّي لَأَرَى الرِّيَّ يَخْرُجُ فِي أَظْفَارِي، ثُمَّ أَعْطَيْتُ فَضْلِي عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ. قَالُوا: فَمَا أَوَّلْتَهُ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: الْعِلْم)، أخرجه البخاري عن ابن عمر[1].
- حديث: (احْفَظُوهُ وَأَخْبِرُوهُ مَن وَّرَاءَكُم)، وهو قوله صلى الله عليه وسلم لوفد عبد قيس الذين طلبوا منه تعليمهم؛ أخرجه البخاري عن ابن عباس[2].

ولا أريد الاستقصاء، وإنما إثبات أن الأحاديث في فضل العلم، أكثر مما اقتصر عليه ابن العربي رحمه الله.

4. أحاديث في الجنة:

قال في سراج المريدين[3]: "أما الجنة فالذي صح فيها ستة أحاديث". ثم ذكرها، وهي:

1. حديث: (أَعْدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ، مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ...)[4]
2. وحديث: (إِنَّ فِي الْجَنَّةِ شجرة، يَسِيرُ الرَّاكِبُ...)[5]

---

[1] في صحيحه كتاب العلم بَاب: فَضْلِ الْعِلْمِ رقم 82.

[2] في صحيحه كتاب العلم بَاب: تَحْرِيضِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفْدَ عَبْدِ الْقَيْسِ عَلَى أَنْ يَحْفَظُوا الْإِيمَانَ وَالْعِلْمَ، وَيُخْبِرُوا مَنْ وَرَاءَهُمْ رقم 87.

[3] سراج المريدين 421/1.

[4] أخرجه البخاري في صحيحه كتاب بدء الخلق باب: ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة رقم 3072، وفي مواضع أخر، ومسلم في صحيحه كتاب الجنة وصفة نعيمها رقم 2824.

[5] أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الرقاق بَاب: صِفَةِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ رقم 6186، ومسلم في صحيحه كتاب الجنة وصفة نعيمها باب إن في الجنة شجرة، يسير الراكب في ظلها مائة عام، لا يقطعها رقم 2828.

3. وحديث: (إِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ لَيَتَرَاءَوْنَ...)[1]

4. وحديث: (إِنَّ فِي الجَنَّةِ سُوقاً...)[2]

5. وحديث: (مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ يَنْعَمُ لَا يَبْأَسُ[3]...)[4]

6. وحديث: (إِنَّ لِلْمُؤْمِنِ فِي الْجَنَّةِ لَخَيْمَةً مِنْ لُؤْلُؤَةٍ...)[5]

وعلق عليه ابن الصديق في الجؤنة[6] بقوله: "مع أن الأحاديث الصحيحة في الجنة تزيد على المائة بيقين، وفد أفردها الحفاظ بمؤلفات كابن أبي الدنيا (281هـ)، وأبي نعيم (430هـ)، وغيرهما من المتقدمين، وابن القيم (751هـ) في كتابه العجيب: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح. وأقرب ما يفند لك دعوى هذا الرجل كتاب الترغيب والترهيب للحافظ المنذري(656هـ)".

قلت: والعجيب أن ابن العربي ذكر بعد الأحاديث الستة المذكورة أحاديث أخر في فضل أهل الجنة لا تقل عن ثمانية، ثم قال[7]: "فهذه أحاديث الجنة الصحاح ستة". ولم يعقب المحقق على

---

[1] أخرجه البخاري في صحيحه مختصرا، كتاب الرقاق بَاب: صِفَةِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ رقم 6188، ومسلم في صحيحه كتاب الجنة وصفة نعيمها باب ترائي أهل الجنة أهل الغرف رقم 2831.

[2] أخرجه مسلم في صحيحه بلفظ: (لسوقا) كتاب الجنة وصفة نعيمها باب في سوق الجنة رقم 2833.

[3] رجح المحقق أن الصواب: ييؤس، وهو خلاف ما نص عليه القاضي عياض في مشارق الأنوار 75/1 بقوله: "بِسُكُون الْبَاء وَفتح الْهمزَة أَي لَا يُصِيبهُ بأساء".

[4] أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الجنة وصفة نعيمها باب في دوام نعيم أهل الجنة رقم 2836.

[5] أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الجنة وصفة نعيمها باب في صفة خيام الجنة رقم 2838.

[6] جؤنة العطار 36/2.

[7] سراج المريدين 429/1.

هذا الاضطراب في العد بشيء. لكنه في دراسة الكتاب، عند انتقاده لاعتراضات ابن الصديق[1]، نبه على ستة أحاديث زادها ابن العربي، فصار المجموع اثني عشر.

5. **أحاديث في فضل الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم:**

قال في سراج المريدين[2]: "وفي الصلاة على النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم وفضائلها أحاديث كثيرة لم يصح منها شيء، ولا شك في أن له[3] فضلا لا يحصى، لكنه لم يرد فيه سند يعتمد عليه".

ونقله عنه ابن الصديق في الجؤنة[4]، ولم يصبر عليه، فقال مغضبا: "أقول: لو كان هذا المجنون نجديا، لقلنا إنه عدو لرسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ... فما أدري ما أقول بعد هذا ...".

قلت: وهذه غلطة من ابن الصديق، حمله عليها موقفه المتشدد من ابن العربي، غفر الله للجميع.

واعتذر له محقق السراج الدكتور عبد الله التَّوراتي حفظه الله بقوله[5]: "قَصْدُ ابن العربي من هذا أن الأحاديث التي وردت فيها المبالغة في ذكر فضلها، كثير منها لا يصح، وليس معناه إنكار ثبوت الفضل مطلقا، فقد صحح بعضا منها". وأحال على كتابه عارضة الأحوذي.

---

[1] برنامج السراج ص 346.

[2] نفسه 285/2.

[3] في جؤنة العطار: لها.

[4] نفسه 36/2.

[5] سراج المريدين 285/2 هامش 1.

قلت: ومن كلامه فيها[1] عند إيراد حديث أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (مَنْ صَلَّى عَلَيَّ صَلَاةً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ عَشْرًا)[2]: "صححه أبو عيسى، وخرجه مسلم[3]، وهذا حديث سمعته في الكعبة، بحمد الله".

وقال[4] عند رواية الترمذي[5] عن عمر بن الخطاب قال: "إِنَّ الدُّعَاءَ مَوْقُوفٌ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا يَصْعَدُ مِنْهُ شَيْءٌ حَتَّى تُصَلِّيَ عَلَى نَبِيِّكَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"، قال: "خرجه عن العلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب عن أبيه عن جده عن عمرو؛ هذه الترجمة صحيحة، خرجها مالك ومسلم ولم يخرجها البخاري؛ ومثل هذا إذا قاله عمر لا يكون إلا توقيفا، لأنه لا يدرك بنظر".

6. أحاديث الخرص:

جاء في القاموس الفقهي[6]: "خرص الشيء: حزره، وقدره بالظن. يقال: خرص النخل والكرم: حزر ما عليه من الرطب تمرا، ومن العنب زبيبا".

---

[1] عارضة الأحوذي 272/2.

[2] سنن الترمذي أبواب الوتر بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رقم 485.

[3] في صحيحه كتاب الصلاة بَابُ الْقَوْلِ مِثْلِ قَوْلِ الْمُؤَذِّنِ رقم 384.

[4] عارضة الأحوذي 273/2.

[5] سنن الترمذي أبواب الوتر بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رقم 486.

[6] القاموس الفقهي ص 115.

قال ابن العربي في العارضة[1]: "ليس في الخرص حديث صحيح إلا واحد، وهو المتفق عليه[2]: (خرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَزْوَةِ تَبُوكَ فَمَرَّ عَلَى حَدِيقَةِ امْرَأَةٍ فَقَالَ: اخْرُصُوهَا، وَخَرَصَهَا. فَلَمَّا رَجَعَ قَالَ: كَمْ جَاءَتْ حَدِيقَتُكِ؟ فَقَالَتْ: كَذَا، لِخَرْصِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ويليه حديث ابن رواحة في الخرص على اليهود، وحديث ابن المسيب هذا يرويه عبد الله بن نافع الصائغ عن محمد بن صالح التمار عن ابن شهاب أخبرنا محمد بن فتوح هكذا".

قلت: أما حديث ابن رواحة فرواه من أصحاب السنن أبو داود عَنْ جَابِرٍ، أَنَّهُ قَالَ: (أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ خَيْبَرَ فَأَقَرَّهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا كَانُوا، وَجَعَلَهَا بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ. فَبَعَثَ عَبْدَ اللَّهِ ابْنَ رَوَاحَةَ فَخَرَصَهَا عَلَيْهِمْ)[3].

وأما حديث ابن المسيب فما رواه عَنْ عَتَّابِ بْنِ أَسِيدٍ، (أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَبْعَثُ عَلَى النَّاسِ مَنْ يَخْرُصُ عَلَيْهِمْ كُرُومَهُمْ وَثِمَارَهُمْ)[4].

قلت: ومن يطالع كتب الأحكام يقف على دقة ابن العربي في هذا الحكم.

هذه بعض النماذج من أحكام ابن العربي في التصحيح والتضعيف. ويمكن لمن تيسر له الأمر أن يستقري كل ما ورد عنه في ذلك من جميع كتبه ومما نقل عنه العلماء، وبذلك تنجلي أحكامه الجزئية بصورة أوضح، لمن أراد أن يقارن بينه وبين غيره في الحكم بالصحة والضعف.

---

[1] عارضة الأحوذي 141/3.

[2] البخاري في صحيحه كتاب الزكاة باب: خرص التمر رقم 1411 ومسلم في صحيحه كتاب الفضائل بَاب فِي مُعْجِزَاتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رقم 1292.

[3] سنن أبي داود كتاب البيوع باب في الخرص رقم 3414.

[4] سنن الترمذي أبواب الزكاة باب ما جاء في الخرص رقم 644.

الخاتمة:

كان الغرض من هذا البحث المتواضع، محاولة فهم مذهب ابن العربي في حد الصحيح وتمسكه بالاقتصار عليه في الاستشهاد.

وبتتبع كلامه وكلام نقاده، يمكن الخُلوص إلى بعض النتائج العلمية، منها:

- لابن العربي مذهب واسع في التصحيح، فليس من المتشددين فيه، مع تشدده في عدم العمل بالضعيف مطلقا.
- تشدده في الضعيف راجع إلى مذهبه الواسع في الصحيح، فما لم يصح عنده، فالغالب أنه في درجة من الضعف الشديد، مع الاحتراز بأن ذلك غير مطرد بالنظر إلى كل ما يضعفه.
- عادة ابن العربي في الجزم بانحصار الصحيح في بعض الأبواب في عدد محدد من الأحاديث، لم يسلم له غالبها.
- مذهب ابن العربي في الاقتصار على الصحيح، مندرج في مشروعه العلمي الذي يروم تصحيح مصادر التلقي، وقد تجلى ذلك في عدد من كتبه.
- ابن العربي مجتهد في التصحيح والتضعيف، يقبل من كلامه ويرد، وقد اندرج اجتهاده في جهود المدرسة السنية في رواية الحديث وحفظه.

المصادر:

1. الإتقان في علوم القرءان، للسيوطي. المكتبة الثقافية- بيروت 1973.
2. أحكام الحديث الضعيف ضمن آثار المعلمي، تحقيق علي العمران. دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع 434هـ، ط 1.
3. أحكام القرءان، لابن العربي. تحقيق محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية- بيروت ط 1. دون تاريخ.

4. إسبال المطر على قصب السكر نظم نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، للصنعاني. تحقيق عبدالحميد بن صالح. دار ابن حزم- بيروت 1427هـ/2006 ط 1.

5. البحر الذي زخر في شرح ألفية الأثر، للسيوطي. تحقيق أبي أنس الأندونوسي. مكتبة الغرباء الأثرية - السعودية.

6. تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة، للعلائي. تحقيق عبد الرحيم القشقري. دار العاصمة – الرياض 1410هـ ط1.

7. تدريب الراوي، للسيوطي. تحقيق الفاريابي. دار طيبة.

8. تذكرة الحفاظ، للذهبي. دار الكتب العلمية - بيروت.

9. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لابن حجر. دار الكتب العلمية 1419هـ/1989 ط 1.

10. توجيه النظر إلى أصول الأثر، لطاهر الجزائري. تحقيق عبد الفتاح أبو غدة. مكتبة المطبوعات الإسلامية – حلب 1416هـ/1995 ط 1.

11. جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر. تحقيق أبو الأشبال الزهيري. دار ابن الجوزي 1414هـ/1994 ط 1.

12. الجامع لأحكام القرءان، للقرطبي. تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. دار الكتب المصرية – القاهرة 1384هـ/1964 ط 2.

13. الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، للسخاوي. تحقيق: إبراهيم باجس عبد المجيد. دار ابن حزم – بيروت 1419هـ/1999 ط 1.

14. جؤنة العطار، لأحمد بن الصديق. نسخة مرقونة خاصة.

15.حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم. مطبعة السعادة – مصر 1394هـ/1974.

16.الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون. تحقيق محمد الأحمدي أبو النور. دار التراث للطبع والنشر – القاهرة.

17.الرسالة القشيرية، للقشيري. تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف. دار المعارف – القاهرة.

18.سراج المريدين في سبيل الدين، لابن العربي. تحقيق عبد الله التوراتي. دار الحديث الكتانية.

19.سنن أبي داود. تحقيق محيي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية – بيروت.

20.سنن الترمذي. تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون دار إحياء التراث العربي بيروت.

21.سنن النسائي. تصحيح جماعة. المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة 1348هـ/1930 ط 1.

22.سير أعلام النبلاء، للذهبي. مؤسسة الرسالة بيروت 1413هـ.

23.شجرة النور الزكية، لمخلوف. دار الفكر.

24.شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد. دار الكتب العلمية – بيروت.

25.شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، للسيوطي. تحقيق عبد المجيد حلبي. دار المعرفة – لبنان 1417هـ/1996 ط 1.

26.شعب الإيمان، للبيهقي. تحقيق محمد السعيد بسيوني زغلول. دار الكتب العلمية – بيروت 1410هـ ط1.

27.الصحيح، للبخاري. تحقيق مصطفى ديب البغا. دار ابن كثير اليمامة 1407هـ.

28.الصحيح، لمسلم. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي بيروت. ودار الفكر.

29.الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، لابن بشكوال. تحقيق السيد عزت العطار الحسيني. مكتبة الخانجي 1374هـ/1955 ط 2.

30.طبقات الحفاظ، للسيوطي. دار الكتب العلمية – بيروت 1403هـ ط 1.

31.طبقات المفسرين، للداودي. دار الكتب العلمية – بيروت.

32.عارضة الأحوذي في شرح الترمذي، لابن العربي. دار الكتب العلمية – بيروت.

33.العجالة في الأحاديث المسلسلة، للفاداني المكي. دار البصائر – دمشق 1985 ط 2.

34.العواصم من القواصم، لابن العربي. تحقيق محب الدين الخطيب ومحمود الإستانبولي. دار الجيل -بيروت 1407هـ/1987 ط 2.

35.الغنية، للقاضي عياض. تحقيق ماهر زهير جرار. دار الغرب ا لإسلامي 1402هـ.

36.الفتح المبين بشرح الأربعين، للهيتمي. تحقيق أحمد المحمد وقصي الحلاق والدّاغستاني. دار المنهاج – جدة 1428هـ/2008 ط 1.

37.فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، للسخاوي. دار الكتب العلمية 1983/1403 ط 1.

38.القاموس الفقهي، لسعدي أبو جيب. دار الفكر - دمشق 1408هـ/1988 ط 2.

39.قانون التأويل، لابن العربي. تحقيق محمد السليماني. دار الغرب الإسلامي 1990 ط 2.

40.القبس في شرح موطأ مالك بن أنس. تحقيق محمد عبد الله ولد كريم. دار الغرب الإسلامي 1992 ط 1.

41.مختصر سنن أبي داود، للمنذري. تحقيق محمد صبحي. مكتبة المعارف – الرياض 1431هـ/2010.

42.المسلسلات من الأحاديث والآثار، للكلاعي. نسخة المكتبة الشاملة.

43.مسند أحمد بن حنبل. مؤسسة الرسالة 1421هـ.

44.مشارق الأنوار على صحاح الآثار، للقاضي عياض. المكتبة العتيقة ودار التراث.

45.المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، للسخاوي. تحقيق محمد عثمان الخشت. دار الكتاب العربي – بيروت 1405هـ/1985 ط 1.

46.موطأ الإمام مالك. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي مصر.

47.نزهة الألباب في الألقاب، لابن حجر. تحقيق عبد العزيز السديدي. مكتبة الرشيد – الرياض 1989 ط 1.

48.نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، لابن حجر. تحقيق نور الدين عتر. مطبعة الصباح دمشق1421هـ.

49.النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي. تحقيق زين العابدين بن محمد بلا فريج. أضواء السلف – الرياض1419هـ.

مسائلُ حديثية خالف فيها الإمام ابنُ العربي معهودَ المحدّثين

د. محمد بن الحسن سهلي
خريج دار الحديث الحسنية، جامعة القرويين

مقدمة:

ليس من موارد الخُلف كون القاضي ابن العربي من محققي المحدثين وأئمتهم، فذلك معلوم بالضرورة لكل من أجال النظر في شيء من المصنفات المعافرية. وقد اتجهت همة جمع من الباحثين إلى تقرير هذا الأمر على تمام؛ كالأستاذ عبد الله جمعة أبو طعيمة في كتابه: الإمام أبو بكر ابن العربي محدثا، والأستاذ الطيب بوفاتح في كتابه آراء ابن العربي واختياراته في علم الحديث وأثرها الفقهي، وغيرهما.

لكن الذي يُستظرف في النظر ويُستحسن أن يُصرف إليه البحث هو متجليات الفرادة عند هذا الإمام في مضمار الصناعة الحديثية.

ومن هذا المنطلق -وتحقيقا لرغبة القائمين على الندوة في **رصد دلائل نبوغ الإمام ابن العربي ومعاقد رسوخه، والكشف عن معالم مشرعه العلمي والإصلاحي**- يروم هذا البحث الكشفَ عن مسائلَ من أصول الحديث خالف فيها القاضي ابن العربي معهودَ المحدّثين، عن تمكن وإحاطة رسوخ.

وينتظم القول في هذا الشأن في مبحثين وخاتمة.

فأما المبحث الأول: ففي إقامة دلائل إمامة ابن العربي في الصنعة الحديثية.

وأما المبحث الثاني: فهو معقود لبيان بعض المسائل الحديثية التي خالف فيها القاضي ابنُ العربي معهودَ المحدّثين.

وتشتمل **الخاتمة** -كما العادة- على ثمرات البحث وأهم خلاصاته.

المبحث الأول: دلائل إمامة القاضي ابن العربي في الصنعة الحديثية:

الحق أن دلائل إمامة القاضي في الحديث لا تحتاج إلى من يُقِيمها، فهي بادية لمن طالع شيئا من كتبه، لكن لما كان البحث متّجها إلى بيان بعض المسائل التي خالف فيها ابن العربي معهود المحدثين، اقتضى المقام كشفَ موجِب ذلك، وهو إمامة الرجل؛ لأن مخالفة المعهود قد تكون عن جهل بالعلم، وقد تكون ناشئة عن اكتمال الآلة وبلوغ الغاية في ذلك العلم، كما هو الشأن مع الإمام ابن العربي، ومما يدل على ذلك باختصار:

- سعة الاطلاع والحفظ.
- كثرة الشيوخ والمسموعات.
- كثرة التأليفات الحديثية وتنوعها.
- الجمع بين المشربين الحديثي والفقهي.
- اقتحام عقبة النقد والتجديد.
- تناقل المحدثين لأقواله وتحريراته في هذا الفن، بعد تسليمهم له بالإمامة.
- انفراده عن جمهور المحدثين باختيارات علمية.
- حسمه القول في درجات جملة الأخبار ونَقَلتها.

هذه بعض الدلائل التي أحببت أن أذكّر بها وإن كانت بدَهية في ذاتها. ومما يحسُن سوقه في هذا المقام قصة الإمام الشهيرةُ مع أهل إشبيلية، لما تذاكروا حديث المغفر، فقالوا: لا يعرف إلا من حديث مالك، عن الزهري[1].

وهذا هو ما درج عليه عامة العلماء في زمن ابن العربي وبعده، حتى صار يمثَّل للخبر الفرد –في مبحث الشاذ– بهذا الحديث، كما عند ابن الصلاح[2] وغيره.

لكن ابن العربي لحذقه وسعة اطلاعه قال لهم: "قد رويته من ثلاثة عشر طريقا غير طريق مالك". فقالوا مستغربين ومشككين: أفدنا هذا. فوعدهم، ولم يخرج لهم شيئا، فاتهمه بعض الجهال، وقال فيه بعض أهل الأدب –وبئس ما قال–:

يا أهل حمص ومن بها أوصيكم ... بالبر والتقوى وصية مشفق

فخذوا عن العربي أسمار الدجى ... وخذوا الرواية عن إمام متق

إن الفتى حلو الكلام مهذب ... إن لم يجد خبرا صحيحا يخلق

قال الذهبي معلقا: "هذه حكاية ساذجة لا تدل على تعمد، ولعل القاضي –رحمه الله– وهم،وسرى ذهنه إلى حديث آخر، والشاعر يخلق الإفك"[3].

ولا شك أن الذهبي قد أخطأ مهيع التحقيق بهذا القول، فإن الحافظ ابن العربي ما وهم ولا سرى إلى ذهنه حديث آخر، بل إن ما قاله هو عين ما قرره المحققون الحفاظ.

---

[1] سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1985 م، 202/20.

[2] معرفة أنواع علوم الحديث، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري المعروف بابن الصلاح، تحقيق: د.نور الدين عتر، دار الفكر–سوريا، دار الفكر المعاصر – بيروت، 1406هـ - 1986م، ص. 78.

[3] سير أعلام النبلاء: 202/20.

فقد تعقب العراقي ابنَ الصلاح في تقريره تفرد مالك بهذا الحديث، قائلا: "حديث المغفر قد ورد من عدة طرق غير طريق مالك؛ من رواية ابن أخي الزهري، وأبي أويس عبد الله بن عبد الله بن أبي عامر، ومعمر، والأوزاعي، كلهم عن الزهري"[1].

وقال ابن حجر: "وقد تتبعت طرق هذا الحديث فوجدته كما قال ابن العربي من ثلاثة عشر طريقا عن الزهري غير طريق مالك، بل أزيد، فرويناه من طريق الأربعة الذين ذكرهم شيخنا، ومن رواية عقيل بن خالد، ويونس بن يزيد، ومحمد بن أبي حفصة، وسفيان بن عيينة، وأسامة بن زيد الليثي، وابن أبي ذئب، وعبد الرحمن، ومحمد ابني عبد العزيز الأنصاريين، ومحمد بن إسحاق، وبحر بن كنيز السقا، وصالح بن أبي الأخضر، ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي الموالي"[2].

فهؤلاء ستة عشر رجلا –سوى مالك– رووا هذا الحديث عن الزهري.

ثم قال الحافظ: "فهذه طرق كثيرة غير طريق مالك، عن الزهري عن أنس –رضي الله عنه –فكيف يجمل ممن له ورع أن يتهم إماما من أئمة المسلمين بغير علم ولا اطلاع. ولقد أطلت في الكلام على هذا الحديث، وكان الغرض منه الذب عن أعراض هؤلاء الحفاظ، والإرشاد إلى عدم الطعن والرد بغير اطلاع"[3].

---

[1] التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من كتاب ابن الصلاح، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، تحقيق: الشيخ محمد راغب الطباخ، دار الحديث، بيروت–لبنان، ط.2، 1984م، ص.87.

[2] النكت على كتاب ابن الصلاح، أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، المحقق: ربيع بن هادي المدخلي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى،1984م، 656/2.

[3] نفسه: 669/2.

ولقائل أن يقول: لماذا لم يسعف الحافظ ابن العربي أهل إشبيلية بما طلبوه منه من طرق الحديث؟

فالجواب -من غير جزم- هو أن ابن العربي استنكف أن يبذل العلم لمن لم يتحقق فيه الشرط؛ وهو أن يسأل السائلُ مستفيدا ومستفسرا مع حسن القصد، فلما آنس منهم تشكيكا واتهاما أعرض عنهم، ونعمَ ما فعل.

المبحث الثاني: مسائل حديثية خالف فيها القاضي ابنُ العربي معهودَ المحدّثين.

ليس من غرضنا في هذا البحث الإحاطة بالمسائل الحديثية التي خرج بها القاضي عن مألوف المحدثين، فإنها أبية عن الحصر في مثل هاته الوريقات، وإنما القصد إيراد مُثُل ونماذج تتقرَّر بها فكرة البحث، وتكون دليلا على ما طوينا ذكره من النظائر، فمنها:

1. **ترجيح الموطأ على الصحيحين وسائر المصنفات الحديثية:**

إن مما جرى عليه عامة المحدثين ترجيح الصحيحين على الموطأ من حيث الانضباط لشروط الصحة التي استقر عليها عمل المحدثين؛ ولذلك قال ابن الصلاح: "أول من صنف الصحيح البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي مولاهم. وتلاه أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري القشيري من أنفسهم. ومسلم -مع أنه أخذ عن البخاري واستفاد منه- يشاركه في أكثر شيوخه. وكتاباهما أصح الكتب بعد كتاب الله العزيز. وأما ما روينا عن الشافعي رضي الله عنه من أنه قال: " ما أعلم في الأرض كتابا في العلم أكثر صوابا من كتاب مالك "، ومنهم من رواه بغير هذا اللفظ، فإنما قال ذلك قبل وجود كتابي البخاري ومسلم."[1]

---

[1] مقدمة ابن الصلاح: 17-18.

وموجب هذا القول هو أن في الموطأ كثيرا من الأخبار اختل فيها بعض تلك الشروط، كالمراسيل؛ فإنها عند جمهور المحدثين من قسم المردود.

والذي مضى عليه قول أهل التحقيق من المالكية ومن وافقهم أن الموطأ أصح الكتب الحديثية على الإطلاق، ولا يقدم عليه شيء منها.

وفي هذا الشأن يقول الحافظ ابن العربي في خطبة العارضة: " اعلموا أنار الله أفئدتكم أن كتاب الجُعفي هو الأصل الثاني في هذا الباب، والموطأ هو الأول واللباب، وعليهما بناء الجميع كالقشيري والترمذي فما دونهما..."[1].

وقال الشاه ولي الله الدهلوي: "وعلم أيضا أن الكتب المصنفة في السنن كصحيح مسلم وسنن أبي داود وما يتعلق بالفقه من صحيح البخاري وجامع الترمذي، مستخرجات على الموطأ تحوم حومه وتروم رومه، مطمح نظرهم منها وصل ما أرسله، ورفع ما أوقفه، واستدراك ما فاته، وذكر المتابعات والشواهد وما أسنده، وإحاطة جوانب الكلام بذكر ما روي بخلافه"[2].

وقال في موطن آخر: "إن الموطأ عُدة مذهب مالك وأساسُه، وعمدةُ مذهب الشافعي وأحمدَ ورأسُه، ومصباح مذهب أبي حنيفة وصاحبيه ونبراسُه، وهذه المذاهب بالنسبة للموطأ كالشروح على المتون، وهو منها بمنزلة الدوحة من الغصون"[3].

---

[1] عارضة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي المعافري، تعليق: جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج.1، ص.5.

[2] المسوى شرح الموطأ، الشاه ولي الله الدهلوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط.1، 1983م، ج.1، ص.63.

[3] نفسه: 63/1.

وحجة من قدم الموطأ على الصحيحين هي أن ما رُجح به الصحيحان من دلائل القوة متحقق في الموطأ وزيادة، وتقرير ذلك في نقاط:

- أن غرض الإمام مالك من تصنيف الموطأ هو **تقريب السنن الثابتة ليُحمل الناس عليها** بأمر من الأمير، والأصل فيما كان كذلك ألا يحوي إلا الصحيح.
- أن مالكا أمكنُ في الحديث وفنونه من البخاري ومسلم، ولا يدانيه أحد في هذه الصناعة، فإن أئمة النقد تتلمذوا على يديه؛ كابن عيينة والقطان وابن مهدي وابن المبارك، وغيرهم.
- أن شرط مالك في الرجال شديد، وكذلك محترزاته في باب الشذوذ والعلة.
- أن الأمة تلقت الموطأ بالقبول.
- أن ما ذكر من وجود المراسيل والبلاغات في الموطأ موجود مثله في البخاري، كما قرر مغلطاي[1].
- أنه ثبت اتصال منقطعات الموطأ من وجوه، فلا يصح ترجيح الصحيحين عليه من هذه الجهة، لأنها منقطعة ظاهرا، متصلة في واقع الأمر. ولذلك قال السيوطي من الشافعية: "الصواب إطلاق أن الموطأ صحيح لا يستثنى منه شيء"[2].

2. **الاحتجاج بالمراسيل:**

مذهب جماهير المحدثين بعد الشافعي عدم الاحتجاج بالمراسيل كما هو معلوم؛ قال الإمام مسلم: "والمرسل من الروايات في أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة."[3]

---

[1] النكت على كتاب ابن الصلاح: 1/276-277.

[2] تنوير الحوالك، مطبعة دار الكتب المصرية: 1/8.

[3] المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، مصر، ط. 1، 1991م، 1/29.

وقال ابن الصلاح: "وما ذكرناه من سقوط الاحتجاج بالمرسل والحكم بضعفه هو المذهب الذي استقر عليه آراء جماهير حفاظ الحديث ونقاد الأثر، وقد تداولوه في تصانيفهم"[1].

وذهب ابن العربي–ومعه جمهور العلماء قبل الشافعي والمالكية والحنفية قبله وبعده–إلى حجية المرسل؛ وفي ذلك يقول: "والصحيح جواز العمل به بل وجوبه"[2].

وقال أيضا: "فإن قيل كيف يصح الاحتجاج بالمراسيل من الأحاديث، قلنا: المراسيل عندنا من الأحاديث المسندة"[3].

وأنت خبير بأن معتمدهم في هذا الرأي هو ما تقرر من عمل السلف من التابعين وأتباعهم بالمراسيل من غير أن يطعن فيها طاعن، حتى جاء الشافعي وقال فيها مقالته المشهورة. ثم لأن من أرسل من الأئمة فقد قطع لك على صحته وكفاك النظر، ومن أسند لك فقد أحالك على البحث؛ قال ابن العربي: "واختلف العلماء في المراسل من الأحاديث؛ فقالت طائفة من أصحابنا: مراسل الثقات أولى من المسندات، واعتلوا بأن من أسند ذلك فقد أحالك على البحث والنظر.

ومذهب مالك في إنفاذ الحكم بخبر الواحد العدل، وإيجاب العمل بمسنده ومرسله ما لم يعترضه العمل في بلده، ولا يبالي في ذلك من خالفه في سائر الأمصار، كأخذه بحديث التغليس، وحديث المصراة. وقد خالفه في ذلك بالمدينة وغيرها جماعة من العلماء.

---

[1] ابن الصلاح: 1/54-55.

[2] عارضة الأحوذي:13/243.

[3] المسالك في شرح موطأ مالك، تحقيق: محمد بن الحسين السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط.1، 2007م،4/227.

وكذلك المرسل عنده سواء، ألا ترى أنه يرسل حديث الشفعة ويعمل به، ويرسل حديث اليمين مع الشاهد، ويوجب العمل به، ويرسل حديث ناقة البراء بن عازب في جنايات المواشي، ويرى العمل به، ولا يرى العمل بحديث خيار المتبايعين، ولا بنجاسة ما ولغ الكلب فيه، ولم يدر ما حقيقة ذلك كله"[1].

3. ترك الإعلال بالوقف والإرسال:

يرى أكثر المحدثين أن الحديث إذا روي مرسلا وموصولا فإنه يصار إلى المرسل وبه يُعَلّ الموصولُ، لكن ذهب عامة أهل الفقه والأصول وقليل من المحدثين إلى قبول الوجهين وعدم إعلال الموصول بالمرسل.

قال الحافظ العراقي: "إذا اختلف الثقات في حديث، فرواه بعضهم متصلا، وبعضهم مرسلا. فاختلف أهل الحديث فيه هل الحكم لمن وصل، أو لمن أرسل، أو للأكثر، أو للأحفظ، على أربعة أقوال: أحدها: أن الحكم لمن وصل، وهو الأظهر الصحيح. كما صححه الخطيب. وقال ابن الصلاح: إنه الصحيح في الفقه وأصوله (...) والقول الثاني: أن الحكم لمن أرسل. وحكاه الخطيب عن أكثر أصحاب الحديث (...) والقول الثالث: أن الحكم للأكثر، فإن كان من أرسله أكثر ممن وصله، فالحكم للإرسال، وإن كان من وصله أكثر، فالحكم للوصل.

والقول الرابع: أن الحكم للأحفظ"[2].

---

[1] المسالك: 1/344-345.

[2] شرح التبصرة والتذكرة، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، تحقيق: عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين الفحل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002م، 1/ 227-232.

والذي مال إليه القاضي ابن العربي من هذه المذاهب هو مذهب عامة أهل الفقه والأصول وبعض المحدثين؛ حيث قال معلقا على حديث أعله الترمذي باختلاف الوصل والإرسال:

"وليس هذا بعيب في الحديث، ولا قادح فيه (...) وإن الراويين إن كانا مختلفين فقد أفاد أحدهما مالم يفد الآخر، وإن كان واحدا فجائز له أن يسند في رواية ويرسل في أخرى."[1]

وممن ذهب إلى هذا المذهب أيضا من المحدثين الحاكم[2] وابن حزم[3] وابن القطان[4] وغيرهم.

ومبنى هذا المذهب على أن الثقة إذا روى الحديث فالأصل فيه هو الضبط وموافقة خبره الواقع، فلا ينبغي أن يحمل خبره على الوهم والخطأ إلا ببينة، بل يحمل على تعدد الأوجه والتفنن في الرواية.

4. رد الحديث إذا خالف ظاهر القرآن

والحق أن هذا الأصل معتبر عند الجميع، إنما يقع التفاوت في كثرة واطراد العمل به، والمالكية ممن يطرد لديهم إعماله؛ ومن ذلك أن مالكا أهمل اعتبار حديث: "من مات وعليه

---

[1] المسالك: 161/4.

[2] المستدرك على الصحيحين أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، اعتنى به: صالح اللحام، الدار العثمانية للنشر، عمان الأردن، ودار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 2007م، رقم: 613.

[3] الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم القرطبي، تحقيق: الشيخ أحمد شاكر وغيره، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. 2، 1983م، 149/2.

[4] بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام، أبو الحسن علي بن محمد ابن القطان الفاسي، تحقيق: د. الحسين آيت سعيد، دار طيبة، الرياض، الطبعة الثانية، 2011م، 315/5.

صيام عنه وليه،"[1] وقوله: "أرأيت لو كان على أبيك دين؟ " الحديث[2]، لمنافاته للأصل القرآني الكلي في نحو قوله تعالى: ﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ [سورة النجم: 37 - 38].

ولم يعتبر في الرضاع خمسا ولا عشرا؛ للأصل القرآني في قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [سورة النساء آية 23]، وفي مذهبه من هذا كثير[3].

وفي هذا الشأن يقول القاضي ابن العربي لدى تعليقه على أحاديث الصوم عن الميت:" وقد قال الله تعالى: ﴿ مَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [سورة الإسراء آية 15]، وقال تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [سورة النجم آية 38]، وهاتان الآيتان محكمتان عامتان غير مخصوصتين، ركن في الدين، وأصل للعالمين، وأمّ من أمهات الكتاب المبين، وإليها تُردّ البنات، وبها يُستنار في

---

[1] متفق عليه؛ البخاري: رقم: 1952، مسلم: رقم: 1147، من حديث عائشة.

[2] المسند، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: الشيخ شعيب الأرنؤوط وغيره، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1999م، رقم: 16125، من حديث عبد الله بن الزبير، وروي عن غيره أيضا.

[3] الموافقات، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: د. الحسين آيت سعيد، منشورات البشير بنعطية، فاس، الطبعة الأولى، 2017م، 4/37-39.

المشكلات، وقد عارضت هذه الأحاديث ظاهرها وباطنها، فكان جعلُ القرآن أمّا والحديث بنتا واجبا في النظر"[1].

ومن هذا الباب أيضا ترك المالكية الأحاديث القاضية بجواز أكل الخيل لمخالفتها ظاهر القرآن.

5. رد الحديث إذا خالف القواعد والأصول

مما تميز به فقهاء المحدثين عن المحدثين الخلَّص عرضهم الحديث على ما هو أقوى منه وأثبت، لأن ثبوت خبر الواحد مظنون والأصول والقواعد قطعية، فوجب في النظر تقديم القطعي على الظني.

وقد ذكر ابن العربي أن من الأصول المالكية أن "خبر الواحد إذا جاء بخلاف القواعد لم يعمل به، كما قال في بيع العرية بخرصها، لأنه لا يجوز بيعها إلا بالدنانير والدراهم، لأن هذا الحديث يعترض على قاعدة الربا فلا يوجب عملا. وهذا الحديث[2] يوافق القاعدة في رفع الإثم، فقبل في ذَلِكَ، ولا يوافقها في بقاء العبادة بعد ذهاب ركنها أشتاتاً فَلا يعمل بِه"[3].

6. الاستعاضة عن صحة الإسناد بما قد يقوم مقامها من عمل وتلق بالقبول ونحو ذلك

معلوم أن الخبر الحجة عند المحدثين هو الذي استجمع شرائط الصحة وسلم من قوادحها، وإلا عد من قسم المردود، وقد تقدم وشيكا أن وجه رد المحدثين للمرسل هو أنه انخرم فيه شرط الاتصال.

---

[1] القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري، تحقيق: د. محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. 1، 1992م، ص. 517-518.

[2] يقصد حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من نسي وهو صائم، فأكل أو شرب، فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه». متفق عليه؛ البخاري: رقم: 1933؛ مسلم: رقم: 1155.

[3] عارضة الأحوذي: 3/197.

لكن من المحدثين من نزعه عرق النظر الفقهي فحاد عن هذا المسلك، ومن تجليات ذلك أنهم قد يستعيضون عن الإسناد بأمور أخرى يرون أنها أقوى كالعمل وكتلقي الأمة الحديث بالقبول.

وفي ذلك يقول ابن عبد البر معلقا على أحد بلاغات الموطأ: "وهذا الحديث محفوظ عن ابن مسعود كما قال مالك، وهو عند جماعة العلماء أصل تلقوه بالقبول وبنوا عليه كثيرا من فروعه، واشتهر عندهم بالحجاز والعراق شهرة يستغنى بها عن الإسناد، كما اشتهر عندهم قول عليه السلام "لا وصية لوارث".

ومثل هذا من الآثار التي قد اشتهرت عند جماعة العلماء استفاضة يكاد يستغنى فيها عن الإسناد، لأن استفاضتها وشهرتها عندهم أقوى من الإسناد"[1].

وقال الخطيب البغدادي وذكر بعض الأخبار الضعيفة الإسناد: "وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد، لكن لما تلقتها الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها"[2].

وعلى هذه الطريقة جرى القاضي ابن العربي؛ حيث قال عن حديث النهي عن بيع وسلف: "أدخله مالك بلاغا، ولا أعلم له سندا صحيحا، رواه الترمذي، وقال: هو حديث صحيح.

---

[1] التمهيد: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مجموعة من المحققين، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387 هـ، 290/24.

[2] الفقيه والمتفقه: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، المحقق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة الثانية، 1421هـ، 471/1.

فإن قيل: كيف يصح وهو من حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أن النبي ﷺ قال: «لا يحل بيع وسلف؟

وإجماع الفقهاء على العمل به يدل على صحته، ومعناه يقوم له مقام الإسناد."[1]

7. هل يشترط ابن العربي انتفاء الشذوذ في نقد الأخبار؟

زعم بعض الباحثين أن القاضي ابن العربي لا يشترط في الحديث الصحيح انتفاء الشذوذ، وقال إنه يصحح الحديث وإن كان شاذا[2].

ونسبة هذا الأصل إليه لا تصح، فتقريراته في كتبه جارية على ما استقر عليه المحدثون من الإعلال بالشذوذ؛ ومن ذلك قوله في حديث الغسل من التقاء الختانين: "هذا حديث صحيح عن عثمان بأن الغسل يجب بالتقاء الختانين، وهو يدفع حديث يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أن عطاء بن يسار أخبره أن زيد بن خالد الجهني أخبره أنه سأل عثمان قال: فقلت: أرأيت إذا جامع الرجل امرأته ولم ينزل؟ فقال عثمان: يتوضأ كما يتوضأ للصلاة، ويغسل ذكره، سمعته من رسول الله. قال: وسأل عن ذلك عليا والزبير وطلحة وأبي بن كعب، فأمروه بذلك.

هذا حديث منكر لا يعرف من مذهب عثمان، ولا من مذهب علي، ولا المهاجرين، انفرد به يحيى بن أبي كثير **وهو ثقة**، إلا أنه جاء بما شذ فيه وأنكر عليه"[3].

---

[1] المسالك: 144/6.

[2] آراء ابن العربي واختياراته في علم الحديث وأثرها الفقهي، الطيب بوفاتح، بحث ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، السنة الجامعية 2013-2014م، ص. 125؛ 134.

[3] المسالك: 192/2.

وقال في مسألة الجهر بالبسملة في الفاتحة: "والغريب عندي ما صنع فيها الخطيب والدارقطني فانهم كثروا طرقهم وساقوا أحاديثها وصححوا الجهر بها وما يساوي ما جاؤوا به سماعه، ولا خفاء فإن طريق مالك في هذا أهدى؛ فإن مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثبت بالنقل المتواتر من أهل المدينة إلى زمان مالك أن مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم عري عن الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، فلا يلتفت بعد التواتر الى أخبار آحاد شذت عن علماء الصحيح المتقدمين"[1].

وهذان المثالان يُثبتان –على جزم–أن القاضي يحكم على الحديث بالشذوذ إذا خالف ما هو أولى منه، وإن كان راويه ثقة. وقد تقدم أنه يرد خبر الواحد –وإن صح ظاهره–إذا خالف دليلا مقطوعا به كالقرآن والعمل وقواعد الدين وكلياته، ولا يخفى أن وجه هذا الرد هو مخالفة الأقوى والأولى، وهذا هو ملاك حقيقة الشذوذ عند المحدثين.

هذه بعض مسائل أصول الحديث التي اختارها القاضي مخالفا جمهور المحدثين، ولو ذهبنا نستقصيها لطال بنا الكلام، وإنما غرضنا التنبيه ولفت النظر إلى هذه الجهة المهمة.

الخاتمة:

انقشع نقع هذا البحث عما يلي من الخلاصات:

- ✓ أن الإمام ابن العربي أحد الحفاظ النقدة الذين حرّكوا المعرفة الحديثية وأثْروا جوانب مهمة منها.
- ✓ من دلائل إمامة الحافظ أبي بكر في هذا العلم سعة اطلاعه وكثرة شيوخه ومسموعاته، وتعدد تواليفه الحديثية وتنوعها، وقد تميز بجمعه بين المشربين الحديثي والفقهي، وباقتحامه

---

[1] العارضة: 2/44-46.

عقبة النقد والتجديد. ولا أدل على رسوخ قدمه في هذا الفن من تداول المحدثين لأقواله وتحريراته الحديثية، بعد تسليمهم له بالإمامة.

- ✓ أن المسائل التي خالف فيها معهود المحدثين كثيرة، وقد اقتصرنا في البحث على نماذج حسبُ، منها: ترجيح الموطأ على الصحيحين وسائر المصنفات الحديثية، ومنها الاحتجاج بالمراسيل، ومنها ترك الإعلال بالوقف والإرسال، ومنها رد الحديث إذا خالف القواعد والأصول، ومنها الاستعاضة عن صحة الإسناد بما قد يقوم مقامها من عمل وتلق بالقبول ونحو ذلك.
- ✓ أن هذه المخالفة ناشئة عن بلوغ ابن العربي درجة الإمامة في هذا العلم، وذلك يقتضي النظر في القضايا بعين الاجتهاد والتجديد، ونبذ الاجترار وقبيح التقليد.

المصادر والمراجع:

- **الإحكام في أصول الأحكام**، أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم القرطبي، تحقيق: الشيخ أحمد شاكر وغيره، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. 2، 1983م.
- **آراء ابن العربي واختياراته في علم الحديث وأثرها الفقهي**، الطيب بوفاتح، بحث ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، السنة الجامعية 2013-2014م.
- **بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام**، أبو الحسن علي بن محمد ابن القطان الفاسي، تحقيق: د. الحسين آيت سعيد، دار طيبة، الرياض، الطبعة الثانية، 2011م.
- تعليق: جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1997م.
- **التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من كتاب ابن الصلاح**، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، تحقيق: الشيخ محمد راغب الطباخ، دار الحديث، بيروت-لبنان، ط.2، 1984م.
- **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق: مجموعة من المحققين، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، 1387 هـ.
- **تنوير الحوالك**، طبعة دار الكتب المصرية.
- **سير أعلام النبلاء**، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1985 م.
- **شرح التبصرة والتذكرة**، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، تحقيق: عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين الفحل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002م.
- **عارضة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي المعافري،
- **الفقيه والمتفقه**: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، المحقق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة الثانية، 1421هـ.

- **القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري، تحقيق: د. محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. 1، 1992م.
- **المسالك في شرح موطأ مالك**، تحقيق: محمد بن الحسين السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط.1، 2007م.
- **المستدرك على الصحيحين** أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، اعتنى به: صالح اللحام، الدار العثمانية للنشر، عمان الأردن، ودار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 2007م.
- **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، مصر، ط. 1، 1991م.
- **المسند**، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: الشيخ شعيب الأرنؤوط وغيره، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1999م.
- **المسوى شرح الموطأ**، الشاه ولي الله الدهلوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط.1، 1983م.
- **معرفة أنواع علوم الحديث**، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري المعروف بابن الصلاح، تحقيق: د.نور الدين عتر، دار الفكر-سوريا، دار الفكر المعاصر – بيروت، 1406هـ -1986م.
- **الموافقات**، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: د. الحسين آيت سعيد، منشورات البشير بنعطية، فاس، الطبعة الأولى، 2017م.
- **النكت على كتاب ابن الصلاح**، أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، المحقق: ربيع بن هادي المدخلي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى،1984م.

الإمام أبو بكر ابن العربي المعافري

ومنهجه الحديثي من خلال كتابه المسالك

د. عبد الحفيظ دومر

جامعة محمَّد الأوَّل، وجدة

مقدمة تمهيدية:

ليس المقصود من هذا البحث، استقصاء جميع ما ذكره الإمام أبو بكر ابن العربي المعافري -رحمه الله-، من المسائل الحديثية، فإن ذلك يحتاج إلى كتاب مستقل، وإنما القصد منه الاقتصار على بعض النماذج الصناعية في علوم الحديث لمعرفة تضلع هذا الإمام من هذه المادة العلمية الشريفة، ويمكن القول بكل أمانة علمية إن ابن العربي المعافري -رحمه الله- يمثل مدرسة كاملة في علمي الرواية والدراية.

وسنحاول في هذه النبذة القصيرة من التكلم عن الإمام وكتابه المسالك، إبراز ما يمكن أن يترجم الانطباع الذي يخرج به قارئ هذه الكلمات المتواضعة. مع أن الامام -كما سيأتي-، لم يسلم من انتقادات وجهت إليه، ومن أوهام صدرت منه، ومن خلط في بعض المسائل الحديثية. وهو أمر طبيعي* بشري، وشاهد ذلك قوله تعالى: (**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اِللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اِخْتِلَٰفاً كَثِيرا**)[1].

ولقد أشاد به أبو القاسم خلف بن بشكوال إشادة متميزة، اعترافا بعظيم قدره، وجسيم منزلته حيث قال: (وقدم بلدة إشبيلية بعلم كثير لم يدخله أحد ممن كانت له رحلة إلى المشرق)[2].

---

*- استعملت هنا كما نستعمله عادة في تعبيرنا الحديث، وإن كان القياس اللغوي كتابته: "طبعي" لعدم تكرار حرف من حروفه كقولنا: "عقيقي من العقيقة".

[1] - النساء، 82.

[2] - الصلة 591/2.

وكان يراه -وهو الحق- متبحرا في مختلف العلوم، متقنا لسائر الفنون، ويراه ناقدا، حريصا على أدائها ونشرها، ثاقب الذهن في تمييز الصواب منها، ويجمع إلى ذلك كله آداب الأخلاق، مع حسن المعاشرة ولين الكنف وكثرة الاحتمال وكرم النفس وحسن العهد وثبات الوعد واستقضى ببلده فنفع الله به أهله لصرامته، وشدته ونفوذ أحكامه..."[1].

وحلاه بثناء صادق لا يليق إلا بأمثال الحافظ الفقيه، ابن العربي من علماء هذه الأمة، وناقديها، ومجدديها.

وإذا كان ابن بشكوال قد مدحه بما سبق من كلامه، وأنه قد قدم إشبيلية بعلم كثير، ولم يره يدخلها أحد ممن كانت له رحلة إلى المشرق مثله، فإن الأديب المؤرخ، علي بن موسى الغرناطي المغربي ينقل أنه لو لم ينسب إلى إشبيلية إلا هذا الإمام الجليل، لكان لها به من الفخر ما يرجع عنه الطرف وهو كليل؛ لما كان له من الأثر العميق في نفوس الناس وقلوب أهل العلم، ولما كان يتمتع به من المشاركة المتينة، في مختلف العلوم الشرعية، ونفوذ البصيرة في جميع كتبه تقريبا[2].

وقد ترجمه جمع غفير من أهل العلم، ونكتفي بالإضافة إلى ما تقدم بما ذكره القاضي عياض (ت544هـ) في موضوع الإجازة[3]، حيث ذكر إجازته بجميع مروياته، ككتاب الإكمال لابن ماكولا.

والمؤتلف والمختلف للدارقطني، وهذا محافظة على هذا السند الذي تميزت به الأمة الإسلامية والتماسا لبركته.

وهكذا ذاع صيت الحافظ أبي بكر ابن العربي رحمه الله، وتواترت أخباره في البلدان، وعرفه القاصي والداني من أهل العلم، وغيرهم..

---

[1] - نفسه 591/2.

[2] - الصلة، ج.2، ص.591 وما بعدها.

[3] - الغنية، طبعت باعتناء محمد عبد الكريم الزموري.

التاريخ السياسي والاجتماعي والعلمي الذي كان يعيشه الإمام ابن العربي:

لقد تزامن طلوع نجم الإمام ابن العربي المعافري رحمه الله ، مع أوضاع سياسية واجتماعية وثقافية وعلمية واقتصادية مختلفة ، تتراوح بين الاضطراب والاستقرار، وبين العلو والنزول، مع تنامي الوعي والإحساس بخطورة موقف العلماء من هذا الواقع، إذ إن القاضي أبا بكر ابن العربي رحمه الله، قد ولد سنة 468 هـ، وتوفي سنة 543هـ .

أي: كانت ولادته في عهد ملوك الطوائف، ووفاته في بداية عهد الموحدين. وكان للخلافة العباسية في العراق، والخلافة الفاطمية في مصر تأثير على شخصية العلماء. ومن جملتهم أبو بكر بن العربي رحمه الله[1].

والمنصف يستطيع بعد اطلاعه على هذا الوضع، التأكد مما كان يعاني منه أهل العلم في ذلك الإبان. وبالهمة العالية، والتحدي منقطع النظير، ظهرت مكانة ابن العربي السامية ومنزلته السامقة وبرز للناس علو شأوه وارتفاع شأنه، فذاع خبره، وذلك لقوة حفظه، وعمق نظره، وجزالة لفظه، وبلاغة أسلوبه، وجمال عباراته.

وانبهر معاصروه ومن جاء بعدهم لنشاطه العلمي الذي لا يستهان به، وقوة ساعده، في التصنيف والتأليف، بمهارة لا نظير لها فيما يعرف من مهارات العلماء.

---

[1] – خواطر الأندلس بين الانتفاضة والثورة خلال العصر المرابطي، الأستاذ محمد العمراني، طبعة دار أبي رقراق، الرباط.

– الدخيرة في محاسن أهل الجزيرة، للمجلد 1، دار الثقافة، بيروت، عام 1979م، ص.95-96.

– والمعجم في تلخيص أخبار المغرب، لعبد الواحد المراكشي، طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بمصر، ص.123 وما بعدها.

– وانظر: هامش المسالك، المجلد 1، ص.43.

اعتماد ابن العربي رحمه الله رواية يحيى بن يحيى الليثي:

لقد اعتمد الإمام ابن العربي رحمه الله رواية يحيى بن يحيى الليثي المصمودي في شرحيه للموطأ: المسالك والقبس؛ لأنها الرواية المشهورة والمعتمدة لدى المغاربة[1].

قال ابن العربي مفيدا هذا المعنى: "والكلام في شرح الموطأ إنما هو على كتاب يحيى بن يحيى الليثي الذي دخل الأندلس، وأدخله

هذا مع العلم أنه لا يوجد إسناد صحيح لتلقي ابن العربي، لهذه الرواية المشهورة المعتمدة بالمغرب[2].

وكان يحيى آخر من قدم على مالك من بلاد المغرب والأندلس".

ورواية يحيى غير مشهورة جدا عند المشارقة –حينئذ– وحتى في هذا الوقت نسبيا، هذا بالإضافة إلى الأوهام التي صدرت منه، وتناولها العلماء بالنقد، والتعقب، كالإمام ابن وضاح رحمه الله، يضاف إلى ذلك وجود الروايات الأخرى، متقنة ومحكمة ومصححة. وذلك مثل رواية عبد الله بن مسلم القعنبي، ورواية عبد الله بن يوسف التنيسي، التي كان اعتماد البخاري عليها في صحيحه، ورواية معن بن عيسى القزاز، التي اعتمدها الترمذي في جامعه.

وقد ذكرنا هذه الروايات على سبيل المثال لا على سبيل الاستيعاب والاستقصاء.

وإنما ذكرت ذلك لتعرف مكانة رواية يحيى بن يحيى الليثي، وعلو شأنها وصحتها، وعظم منزلة صاحبها؛ إذ لا يمكن أن نغفل في هذا المقام موقف ابن وضاح في نقد الأحاديث التي وقعت

---

[1] – يحيى بن يحيى الليثي وروايته للموطأ، للأستاذ محمد بن حسن الشرحبيلي، وهو من منشورات كلية الشريعة بأكادير سنة 1416هـ.

[2] – انظر: المسالك، المجلد 1، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الاولى: 1428هـ-2007م، بيروت، ص.173.

له فيها الأوهام، حتى أدى به ذلك إلى التغيير، والتصويب والتصحيح. مع أن هذا غير جائز في المنهج العلمي الصحيح[1].

تحمله للموطأ واستظهاره له:

لقد ذكر ابن الأبار في التكملة لكتاب الصلة لابن بشكوال، أن أبا زيد عبد الرحمن بن محمد الغماري، الواعظ الضرير المتوفى سنة: 632 أنه استظهر الموطأ على الإمام أبي بكر بن العربي رحمه الله. والمعلوم المقرر في علوم الحديث، أن القراءة على الشيخ، أو العرض عليه، رواية صحيحة في التلقي وأن العرض عند مالك رحمه الله، مرجح على السماع. وهذه مسألة بسطها علماء مصطلح الحديث، قال الحافظ العراقي في الألفية:

ثم القراءة التي نعتها * معظمهم عرضا سوا قرأتها

من حفظ أو كتاب أو سمعت * والشيخ حافظ لما عرضت

أو لا ولكن أصله يمسكه * بنفسه أو ثقة ممسكه

ولم يكتف أبو زيد الضرير بقراءة الموطأ على شيخه ابن العربي، بل استجازه على ذلك فأجازه، وهو ما يسمى في علم الحديث، المناولة المقرونة بالإجازة.

وهي أقوى من المناولة غير المقرونة، بل بعضهم يسويها بالسماع والعرض، وفيه نظر وبعضهم يراها حالة محل السماع[2]

---

[1] – أنظر هذا وأمثاله في مشارق الأنوار للقاضي عياض، 4/1. وكتاب أخبار الفقهاء والمحدثين. ص:130. تحمله للموطأ واستظهاره له.

[2] – الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، ص.79.

أشار الأستاذ محمد بن الحسين السليماني، في مقدمة تحقيقه القيم للمسالك، مع أخته عائشة بنت الحسين السليماني، إلى وجود نسخة عتيقة من الموطأ في عصر السعديين، هي أصل نسخة ابن العربي التي عليها خطه.

قال ذكرها محمد بن العربي الفاسي المتوفى 1052هـ، في كتابه مرآة المحاسن، في أثناء حديثه عن شيوخ محمد بن عبد الرحمن الفاسي، كما أشار إليها العلامة المرحوم محمد المنوني، في كتابه: "دور الكتب في ماضي المغرب"[1].

إيراده للأحاديث المتنوعة في الباب الواحد واعتماده من قبله من الأئمة:

توسع الإمام في كتاب المسالك، بإيراد الروايات المختلفة، سواء كانت من الموطأ، أو من غيره من كتب السنة المطهرة.

وبذكر الأحكام الفقهية، وغالبا ما كان يعتمد فيها الباجي في منتقاه، وابن عبد البر في الاستذكار. وكانت له اجتهادات شخصية في علمي الرواية والدراية، وتفردات وتعقبات واستدراكات. أما القبس فكتاب مختصر، يقتصر فيه على حديث واحد في الباب، وعلى أهم أحكامه الفقهية، لكنه كتاب دقيق وعميق.

ويلاحظ كثرة الفوائد التي ساقها في المسالك، مع كثرة القواعد العلمية، والاحتجاج للمسألة بإيراد الروايات المتنوعة، بل يسوق الروايات معنونا لها بقوله: " أحاديث هذا الباب كذا "، أو ما يشبهه من التعابير.

ويمكن أن نمثل لذلك بما ساقه في كتاب: " النهي عن الصلاة بعد الصبح والعصر".

قال -رحمه الله-:

- وفتح، المغيث للعراقي، ص.218.

[1] - المسالك 1/ 175.

غاية وإيضاح:

أحاديث هذا الباب ثمانية:

الحديث الأول: نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم، عن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس، وعن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس[1]. الحديث:

الحديث الثاني: قوله لا تحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها[2].

الحديث الثالث: هو الذي ذكره مالك في الموطأ، عن أبي عبد الله الصنابحي، حديث مرسل ويسند من طرق...[3].

الحديث الرابع: "قوله: إذا بدا حاجب الشمس، فأخروا الصلاة حتى تبرز، وإذا غاب حاجب الشمس، فأخروا الصلاة حتى تغيب"[4].

الحديث الخامس: "نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع، وعن الصلاة بعد العصر، حتى تغرب الشمس إلا بمكة". خرجه الدارقطني[5].

الحديث السادس: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا بني عبد مناف لا تمنعوا أحدا طاف بهذا البيت، أن يصلي أية ساعة شاء، من ليل أو نهار"[6].

---

[1] – رقم الحديث في الموطأ 588.

[2] – رقم الحديث في الموطأ 587

[3] – رقم الحديث في الموطأ 584

[4] – في الموطأ برقم 585.

[5] – خرجه الإمام الدارقطني في السنن، المجلد 1، ص.424. بسند مرسل.

[6] – أخرجه الترمذي في جامعه، وقال حديث صحيح.

والحديث موجود في غير الجامع من دواوين السنة المشرفة.

الحديث السابع: "حديث أم سلمة: إن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في بيتها ركعتين بعد العصر"[1].

الحديث الثامن: "حديث عائشة رضي الله عنها: أنها قالت: (ما ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين قبل الصبح، وركعتين بعد العصر، حتى توفاه الله" أخرجه البخاري[2].

هكذا ينهج الإمام هذا المسلك بطول نفس في إيراد الروايات الهامة في الباب، ولا يقتصر على رواية واحدة من الموطأ كما فعل في القبس.

ولا يكتفي الإمام في هذا المجال بالروايات الثمانية التي سقتها هنا للإيضاح، وإنما يعنون بعدها بعنوان جانبي صناعي مثل: "مزيد إيضاح" كعادته دائما في المسالك ويقول: "ثم وجدنا النبي صلى الله عليه وسلم قد قال: "من نام عن صلاة أو نسيها، فليصلها إذا ذكرها".

ويناقش مناقشة فقهية نفيسة، لا أحب سوقها هنا، لأنني التزمت عدم الخروج عن الموضوع الحديثي إلا نادرا.

ومما يصور بعض جوانب القصور في علم الرواية لديه أحيانا، ما نستخلصه من استشهاده بأحاديث من الموطأ والصحيحين، دون غيرهما في كثير من المواطن، بل أحيانا يقتصر على روايات البخاري دون التعريج على ما في صحيح مسلم، من الروايات التي برع فيها وتميز في جمعها في مواضعها من صحيحه. وهو في المقابل يناقش المسائل الحديثية الدقيقة، حتى يصل في نهاية المطاف، إلى نتيجة علمية منضبطة. وأحيانا يكون فيها بعض الغموض والإيهام، كما سيأتي في تكلمه عن الحديث المرسل. ولو توفر لنا ما ضاع من كتبه أو ما هو موجود في بعض المكتبات

---

[1] – رقمه في البخاري 1233. وفي مسلم: 834.

[2] – خرجه برقم: 591.

وخرجه مسلم برقم: 835.

دون طبع[1]؛ لأعطانا فكرة كاملة وعامة وواضحة، في كل مسالة يتناولها ابن العربي رحمه الله، في صرح هذا العلم العظيم.

ويمكننا أن نلحظ من خلال المسلك العام، للإمام ابن العربي رحمه الله ، في التكلم عن الإسناد ومناقشته، والاستدراك على العلماء، قوة فهمه، وسعة حفظه -نسبيا-، لكنه كان يكثر النقل عمن سبقه دون إحالة. مثال ذلك: قوله في شرح حديث كتاب: "النهي عن دخول المسجد بريح الثوم".

في الحديث الذي رواه مالك في الموطأ، من رواية ابن شهاب عن سعيد بن المسيب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من أكل من هذه الشجرة، فلا يقرب مساجدنا ". الحديث...

قال أولا: هذا حديث مرسل في الموطأ ، عند جماعة الرواة .

وقال ثانيا: وقد أسند هذا الحديث من طرق كثيرة، وصله معمر، ويونس، وإبراهيم بن سعيد، وعبد الرزاق عن معمر عن ابن شهاب عن ابن المسيب عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " من أكل من هذه الشجرة ". الحديث:

وقد أخذ هذه العبارة من التمهيد لابن عبد البر؛ لكنه كان يحسن النقل، ويحسن اختيار النصوص.

---

[1] - أنوار الفجر وهو في 80 مجلداً.

إيراده مختلف الألفاظ في الحديث الواحد:

قال بعد رواية حديث أول: " والحديث الثاني ذكره ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب كذلك مسندا. وهو طريق آخر للحديث السابق، وقد أخذ هذه العبارة من التمهيد أيضا، وذكر بعدها مختلف ألفاظ هذه الرواية فقال: "وروى يحيى أي: ابن يحيى الليثي، وجماعة: (مساجدنا).. وروت طائفة: (مسجدنا)..

وقال: "وفي بعض الأحاديث المسندة، فلا يقربنا، ولا يصلي معنا في مسجدنا".

وفي بعضها: " فلا يغشانا في مسجدنا ".

وهو كلام مقتبس من الاستذكار لابن عبد البر، كما نبه على ذلك محققا المسالك: الدكتور الحسين السليماني، وأخته الدكتورة عائشة بنت الحسين السليماني، في هامش تحقيقهما الممتاز الرائع الرائق لهذا المصدر العظيم.

والذي أريد ذكره هنا في هذا الموطن، أن ابن العربي كان قوي الاعتماد على من سبقه من أئمة الحديث، ولاسيما الإمام ابن عبد البر رحمه الله.

وليس ذلك بالأمر الغريب؛ لأن أهل العلم يأخذ بعضهم عن بعض، ويستفيد بعضهم من بعض، وإنما الغريب المحير عدم إحالته ما نقله إلى المصادر التي أخذ منها.

ونحن لا نتهم الإمام بعدم النزاهة العلمية، وإنما ربما سرعته في الكتابة، وضيق الوقت، واشتغاله الكبير، كل ذلك كان سببا في هذا التصرف.

مسلكه الصناعي في بعض المصطلحات الحديثية:

الجدير بالذكر أن ابن العربي رحمه الله، على الرغم من المنهج العلمي المكين الذي كان يسلكه في تصرفاته في التصنيف، وعلى الرغم من عباراته العميقة والقوية، ورغم عرضه الدقيق

للمسائل الحديثية؛ فإنه أحيانا لا يصادف محل الصواب، ففي تناوله موضوع الحديث المرسل[1]، وقع له خلط واضح. قال رحمه الله:

"والمرسل ما قطع سنده ، وهو أن يكون في رواته من يروي عمن لم يره، فيكون مرسلا لا يصح الاحتجاج به عند الشافعي وأهل العراق، وهو مثل قولك : مالك عن نافع عن النبي صلى الله عليه وسلم. فهذا سند مقطوع، وهو أن يحدث العالم عن التابعي، ولا يدرك الصاحب الذي أدرك النبي صلى الله عليه وسلم.

والإمام ابن العربي رحمه الله هنا، عرف المرسل بما لم يوجد في كتب علوم الحديث قديما ولا حديثا، إذ قد تراكمت عليه المصطلحات، وتزاحمت التعريفات فجاءت هكذا متراكمة بهذا الشكل العجيب.

وإنما عرفنا أنه يقصد بالإرسال هنا: مرفوع التابعي لأنه:

قال: "لا يصح "، وهو هنا يقصد بالمرسل، مرفوع التابعي لسياق كلامه رحمه الله، وسباقه. لكنه إذا ظهر قوله في أن الشافعي رحمه الله، لا يحتج بالمرسل فلم يظهر حين قال: "وأهل العراق"؛ إذ أن إمام أهل العراق، هو أبو حنيفة النعمان رحمه الله، وهو يحتج بالحديث المرسل كالإمام مالك رحمه الله.

قال الحافظ العراقي في ألفية الحديث:

واحتج مالك كذا النعمان * وتابعوهما به ودانوا

ورده جماهر النقاد * للجهل بالساقط في الإسناد

---

[1] – المسالك، المجلد 1، ص.344.

وقوله: " والمرسل ما قطع سنده، وهو أن يكون في رواته من يروي عمن لم يره، فيكون مرسلا ".

ومعلوم أن هذا الحد هو حد المنقطع وليس حدا للمرسل، اللهم إلا إن كان القصد منه، التعريف لغة، أو القصد منه: الإرسال قديما قبل استقرار علم المصطلح في عهد الإمام أبي بكر رحمه الله. قال الحافظ العراقي في ألفية الحديث:

وسم بالمنقطع الذي سقط * قبل الصحابي به راو فقط

وقيل ما لم يتصل وقالا * بأنه الأقرب لا استعمالا[1]

ولتتضح هذه المسألة أكثر، ويتبين أمرها لكل قارئ نسوق كلاما في الباب لشيخنا العلامة المحدث الدكتور إبراهيم بن الصديق رحمه الله، قال في كتابه: "علل الحديث بالمغرب"، في موضوع الإرسال: "أما الاستعمال الآخر للمرسل، فهو استعمال جمهور المحدثين، وهو ما سقط منه الصحابي وقال التابعي سواء كان كبيرا أو صغيرا: " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم"[2].

ثم قال شيخنا رحمه الله، وهذه الصورة لا خلاف فيها؛ لأن الأولين يطلقون المرسل على هذا أيضا غاية الأمر أنهم يتوسعون فيضيفون إليها المنقطع والمعضل. وجمهور المحدثين، يقصرون صورة المرسل، على ما سقط منه الصحابي فقط.

وهو كلام نفيس من شيخنا رحمه الله ، فاحفظه وتذكره إذا ذكر هذا الموضوع، ولهذا وضح أن استعمال عبد الحق الإشبيلي للمرسل بمعناه اللغوي السابق ذكره، وأنه لم يميز بين المنقطع

---

[1] – نفسه، ص.85.

[2] – علم علل الحديث بالمغرب، المجلد 2، ص.13.

والمعضل وبين المرسل. وذلك حين ذكر، أي عبد الحق: حديث أم سلمة –يعني في الغسل– ورده بأنه منقطع في ما بين المقبري وأم سلمة[1].

ولاحظ شيخنا رحمه الله، أن عبد الحق أراد بقوله "ليس بمتصل": المعنى الاصطلاحي الذي فسره ابن القطان بأنه منقطع. وقال: فإن سعيد ابن أبي سعيد المقبري وإن كان تابعيا توفي سنة 120 هـ. وروى عن عدد من الصحابة ، فروايته عن عائشة، وأم سلمة وأبي هريرة، كانت بواسطة، فالأحاديث عنهم منقطعة الإسناد[2].

ثم أفاض رحمه الله الكلام في نقده لهذا الصنيع، وبيان الفرق بين إطلاق الإرسال، وهل يقصد به: الانقطاع، أو مرفوع التابعي، وذلك من خلال السياق والسباق كما يقول الأصوليون.

ولقد اعتبر شيخنا في مثل هذا الصنيع الذي صدر عن الإمام ابن العربي رحمه الله، أن من يطلق الإرسال، ويقصد به الانقطاع، إن كان صاحبه يدلس فلا ينتهي به التدليس إلى هذا الفعل القبيح[3].

لكننا نبرئ الإمام ابن العربي، عن السقوط في هوة التدليس، أو الاتصاف بوصمته؛ لأنه لم يقل ذلك أحد من علماء الجرح والتعديل، وإنما هو تراكم المصطلحات لديه، وتزاحمها في تعريفه السابق للإرسال.

وواضح من خلال التطبيق والاستعمال للمصطلح في موضعه اللائق به، أن الإمام ابن العربي رحمه الله، لم يغب عنه التمييز بين الاستعمال اللغوي للمصطلح والاستعمال الاصطلاحي له.

---

[1] – نفسه، 14/2.

[2] – نفسه، 15/2.

[3] – نفسه، 15/2.

ولذلك لا يمكن الأخذ بهذا التعريف الذي رافقته سرعة القلم؛ لكثرة اشتغاله، ومطالعته، وتأليفه.

ولا يمكن الأخذ بتعريفه مأخذ التعريفات والحدود. وعلى كل حال فإن الحافظ العراقي، أدرج التعريفين معا، وأضاف حدا ثالثا في ألفية الحديث حيث قال:

مرفوع تابع على المشهور * مرسل أو قيده بالكبير

أو سقط راو منه ذو أقوال * والأول الأكثر في استعمال[1]

والسياق -كما وقع التنبيه عليه- الذي يميز قصد العالم الراوي للحديث ومراده من ذلك، وإن كان الغالب على المحدثين، استعماله بالمعنى الأول في الألفية، والغالب على الأصوليين استعماله بالمعنى الثاني فيها.

غير أن شيخنا الدكتور المحدث إبراهيم بن الصديق رحمه الله، وهو بصدد بيان هذه المسألة ميز بين أمرين دقيقين وهما: هل يقصد من ذلك الرواية فقط، أو الرواية والعمل، وقد فصل في ذلك الكلام، وقعد القواعد، وأصل الأصول. لكن مساحة هذا العمل لا تتسع لذكره هنا.

وأما تعبيره عن المرسل بالمقطوع فغير سديد، فالمقطوع هو ما وقف على التابعي، والإمام ابن العربي يصرح في موضع آخر: "أن المقطوع ": هو أن يقطع المحدث جميع السند، كقول مالك وغيره من أهل العلم: " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كذا وكذا". ولم يذكر من حدثه بذلك، فهذا هو المنقطع من الحديث عند جماعة المحدثين.

والجواب أن المقطوع عند أهل الحديث هو قول التابعي أو فعله، وفيه تفصيل.

---

[1] - فتح المغيث، للعراقي، ص.80.

وواضح هنا أن الإمام ابن العربي، كان يستعمل مصطلح " المقطوع "، ويقصد به أحيانا : مرفوع التابعي وأحيانا رواية الراوي غير الصحابي والتابعي عمن لم يسمع منه؛ لأن الإمام استعمل المصطلح، هنا وهناك.

تنبيهه على الأوهام:

ومما امتاز به كتاب المسالك أن الإمام كان كامل النباهة والتيقظ في التنبيه على الأوهام التي وقعت ليحيي بن يحيي الليثي وللأمة، وبعضها مقتبس من الاستذكار، والتمهيد، والمنتقى...

ولا أدري لماذا لم يحل على من نقل عنهم، لقد كان من حقه، ومن حق الأمانة العلمية -ونحن لا نتهمه هنا كما تقدم- أن يبين ذلك، ويذكر أن هذه العبارة مأخوذة من الاستذكار مثلا وهذا لا ينقص من قيمته العلمية الواضحة، ولا من نزاهته الثابتة.

ومما نبه عليه من الأوهام في كتاب المسالك، وهم وقع فيه بعض الرواة في رواية حديث: "صلاة الليل مثنى مثنى".

قال رحمه الله: "وهو وهم قبيح، وإنما الصحيح الثابت، أن كل صلاة رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم في النهار، إنما هي مثنى شفع، وكل صلاة رويت عنه بالليل، فإنما عقبها الوتر".

وذكر بعده استنباطا فقهيا لا داعيا لذكره هنا.

ومما نبه عليه من الأوهام —حسب رأيه- وهم وقع فيه شيخه أبو محمد بن زيد، قال: وهو وهم قبيح خفي عليه فيه علم الأثر والنظر، فقال في صفة الصلاة على النبي: "اللهم صلي على محمد"، "وارحم محمدا" وقوله: "وارحم محمدا" كلمة ليس لها أصل إلا في حديث وردت فيه

زيادة خمسة ألفاظ: "اللهم صل، وارحم، وبارك، وتحنن، وسلم"[1]. قال: ومثل هذا الحديث لا ينبغي أن يلتفت إليه في العبادات.

قال: "ثم نزل أبو محمد إلى درجة النظر، فليته اختار قوله: "وسلم" ولكنه اختار: "وارحم" وخفي عليه أن قوله: "وارحم" معنى قوله: "صل"؛ لأن الصلاة رحمة فحذار من أن تقولها، ولتقتد بالعالم الأكبر: محمد صلى الله عليه وسلم[2].

ولم يقف ابن العربي –رحمه الله– عند هذا الحد من تسخيف من قال: "وارحم محمدا"؛ بل وصفه في العارضة بأنها –أي: الكلمة– قريبة من البدعة.

والحديث ضعيف كما نص على ذلك علماء الحديث.

لكن المقرر المعلوم أنه يجوز العمل بالضعيف في فضائل الأعمال، وهل الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم خارج التشهد إلا من فضائل الأعمال؟

كان الواجب عليه، أن يقول بدل عبارة: "ومثل هذا الحديث لا يلتفت إليه في العبادات"، أن يقول: وهذا الحديث لا يعمل به في التشهد في الصلاة.

وإلا فمن له ولهٌ في محبة الرسول صلى الله عليه وسلم وآله وسلم، لا تسعه كل عبارة في الصلاة والسلام عليه، وفي مديحه، والثناء عليه، وثمة كلام يقال، لكن في التعبير عنه ضيق في مثل هذه المباحث.

الأوهام التي نبه عليها:

---

[1] – المسالك، المجلد 3، ص156-157.
وانظر: القبس له، المجلد 1، ص.355.
[2] – نفسه، المجلد 1، ص.355.

ومن الأوهام التي نبه على أنها وقعت ليحيى الليثي ما حدث به عن مالك، عن ابن شهاب، عن محمود بن لبيد قال: وهو من الغلط، والوهم الشديد ولم يتابعه أحد من رواة الموطأ ولا غيرهم على ذلك، وإنما رواه ابن شهاب عن محمود بن الربيع لا محمود بن لبيد. ولم يختلف عن أصحابه عليه في ذلك وهو حديث محفوظ لمحمود بن الربيع، لا لمحمود بن لبيد[1].

ونبه على وهم آخر في باب ما جاء في غسل الميت.

قال: "كل الرواة للموطآت، قالوا في هذا الحديث بعد قوله: (أو أكثر إن رأيتن) وسقط ليحيى قوله (إن رأيتن) وهو مما عد من سقوطه، إذ الجمهور على خلاف ما رواه يحيى[2].

ثم انتقد مالكا فقال: "ما جاء في المسح على الخفين، عن مالك عن ابن شهاب، عن عباد بن زياد، وهو من ولد المغيرة بن شعبة، عن أبيه المغيرة ابن شعبة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذهب لحاجته في غزوة تبوك الحديث...

فنبه الحافظ أبو بكر ابن العربي على وهم وقع لمالك رضي الله عنه:

قال رحمه الله في المسالك[3]: "هذا الحديث مما يعاب على مالك؛ لأنه جعل عباد بن زياد من ولد المغيرة بن شهاب، وليس هو من ولد المغيرة، وإنما هو عباد بن زياد بن أبي سفيان وأظنه من ثقيف، وليس ذلك عندي بعلم حقيقة، ولم أقف له على وفاة، ولا أعلم له خبرا.

ثم أضاف قائلا:

---

[1] - المسالك، المجلد 3، ص222.

[2] - نفسه، ص.503.

- وينظر في هذا التمهيد، المجلد 11، رقم 22.

- وتهذيب الكمال، المجلد 14، ص.120.

[3] - 139/2.

وقول الإمام مالك: "وهو من ولد المغيرة بن شعبة" لم يختلف عنه رواة الموطأ في ذلك، وهو غلط ووهم لم يتابعه أحد من رواة ابن شهاب، ولا غيرهم.

وقال مصعب: أخطأ مالك، ووهم وهما قبيحا في هذا الحديث[1].

تنوع العنواين التي تعنى بالصناعة الحديثية في المسالك:

لكي يدرك القارئ حقيقة هذا الموضوع، وما امتاز به كتاب المسالك بتنوع العناوين الجميلة المتقنة فيه، يلزم عرض بعضها على سبيل الاكتفاء، لا الاستقراء والشمول: ففي الكتاب الأول: "وقوت الصلاة".

أورد العناوين التالية:

الفصل الأول: في إسناده.

- تنبيه على مقصد.

الفصل الثاني: إشكال وحله

- إلحاق.
- كشف وإيضاح.
- تنبيه.

وفي كتاب الأقضية والأحكام نجد العناوين الآتية:

- نكتة أصولية.

---

[1] – ينظر في هذا التمهيد، المجلد 11، ص.22.

- سرد الأحاديث الواردة.
- تحذير.

وأورد سبعة أحاديث.

مرجع وتفسير.

- الفائدة الأولى.
- الفائدة الثانية.
- الفائدة الثالثة.
- الفائدة الرابعة.

مزيد وضوح.

- الفائدة الخامسة.
- الفائدة السادسة.
- الفائدة السابعة.
- الفائدة الثامنة.

مع أنه قد أورد حديثين في الباب بمختلف عناوينه، بتفنن وجمالية وإتقان.

ولولا ما يفرضه المنهج العلمي في هذه المباحث، لأضفت مزيد بحث في هذه الأسلوب البديع، من الحافظ الفقيه أبي بكر ابن العربي رحمه الله في المسالك.

مؤلفاته في علوم الحديث:

مما ألفه الحافظ أبو بكر بن العربي رحمه الله، في مادة الحديث وعلومه، المؤلفات الآتية:

كتاب أوهام الصحابة كما في العارضة[1].

الفوائد الخمسون، ورد ذكره في العارضة أيضا[2].

شرح حديث الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن.

ورد ذكره في المسالك[3].

مصافحة البخاري ومسلم كما ذكر ذلك ابن خير الإشبيلي في فهرسته منسوبا إليه[4].

---

[1] - 215/2/1.

[2] - 264/3.

[3] - 233/2.

[4] - ص:166. وانظر: مقدمة محققي المسالك، 113/1.

رسالة في حديث من كذب علي متعمدا[1].

جزء في الخبر واحد كما في أحكام القرآن[2].

كتاب آداب الأكل كما صرح بذكره في العارضة[3].

وقد ذكر محققا المسالك أن لديه مؤلفا باسم "الصريح في شرح الصحيح "كما ورد ذكره عند ابن رشيد السبتي في: "ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة"، في الجزء الخامس ص: 115[4].

كل هذه المؤلفات تبرز لنا القيمة العلمية للإمام في مجال الحديث وعلومه، ومكانته المتميزة فيه إذ من الواضح البين أن مثل هذه العناوين الدقيقة، وهذه الاختيارات الموفقة ، لا تصدر إلا من إمام حاذقا كابن العربي المعافري رحمه الله.

بعض ما صدر عن الإمام مما لا يوافق عليه:

قال -رحمه الله- في إمامة المرأة ، بعد كلام طويل، ما يلي: "لا تؤم المرأة الرجال ولا النساء". "والدليل على صحة هذا القول، أن هذا جنس وصف في الشرع بنقصان العقل والدين ؛ فلا تصح إمامته كالكافر".

قال المحققان في الهامش رقم (5) : "كان الأولى أن يقول كالرقيق والصغار ".

قلت : بل كان الواجب عليه أن يقول ذلك.

---

1 - العارضة، 126/10.

2 - 579/2.

3 - 25/8.

4 - 112-1.

مصادر ابن العربي العلمية في كتابه المسالك:

الحقيق البين، كثرة اعتماده المصادر العلمية الرصينة، التي سبقته، وكثرة إيراده المسائل الحديثية منها، وأحيانا لا يحيل ذلك إليها، بل يكتفي بالنقل عنها، كما هي عادة كثير من الأقدمين.

ومن أهم المصادر المعتمدة لديه: "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ، لابن عبد البر النمري القرطبي رحمه الله".

و" الإستذكار الجامع لمذاهب الفقهاء الأمصار، وعلماء الأقطار، فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح كله بالإيجاز والاختصار لابن عبد البر رحمه الله".

ومنها: " المنتقى للباجي المتوفى سنة : 474 هـ " .

ومنها: " تفسير غريب الموطأ لعبد الملك بن حبيب،: سنة : 238 هـ " .

ومنها: " تفسير الموطأ للبوني المتوفى سنة: 440 هـ " .

أما تفسير غريب الموطأ للقنازعي، أبي المطرف، المتوفى سنة 413 هـ، فذكر أنه كتاب غير مفيد.

والحقيقة أن الإمام ابن العربي، على الرغم من قوة ساعده في العلم، إلا أنه متشبع بمنهج من تقدمه من فطاحل أهل الرواية والدراية والإتقان للصنعة الحديثية.

والملاحظ الجلي البين، أن الإمام رحمه الله، يميل غالبا إلى الاختصار الشديد، على سعة الكتاب، وتقديم أقصر العبارات، وذلك ليعطيه معنى مركزا عميقا، لا معنى إجماليا فضفاضا خاليا من العمق والتركيز، كما وضحت ذلك في مبحث المقارنة بين المسالك والقبس.

ومن هنا توجهت بعض المآخذ والملاحظات والتعقبات النقدية، لبعض العبارات الصادرة من الإمام رحمه الله.

غريب الحديث:

يمكن القول: إن شرح غريب الحديث في كتاب المسالك، من أكثر المسائل نصيبا من اعتناء الإمام ابن العربي رحمه الله ، فلا عجب أن تراه يشرحها، إما شرحا شخصيا، أو اعتمادا على من سبقه من الأئمة، مع توظيف علمي النحو والصرف، توظيفا محكما متينا، فتراه في باب: " الطهور للوضوء"[1]، يقول في ضم الطاء من الطهور، وفتحها: "واختلف أرباب اللغة في معناها على هذا الضبط، اختلافا كثيرا. والأشهر الذي استقام على الأمثلة، واستمر أن يكون الفعول بضم الفاء: للفعل وفتحها: للمفعول به. وهي الآلة.

فالطهور بفتح الطاء والواو: للماء، وبضمهما: للفعل.

فعلى هذا يكون مساق الترجمة: (باب الطهور للوضوء)، بفتح الطاء، وضم الواو"[2].

ولا يمكن إهمال الرواة لضبط الطاء والواو في الترجمة للباب، من قبيل الغفلة، فهذا لا يتأتى من الرواة كلهم، وإنما هو من باب معرفة أهل العلم بضبط الكلمتين.

وإنما قلت هذا؛ لأن ابن العربي رحمه الله ، قال في كلامه على ترجمة الباب: "هذه الترجمة تحتمل أربعة أوجه:

أحدها: أن تكون التاء من الطهور والواو من الوضوء مرفوعتين.

الثاني: أن تكونا منصوبتين.

الثالث: أن تكون التاء مرفوعة والواو منصوبة.

الرابع: بعكسه، وهو حرف لم تضبطه الرواة إما عن جهالة، أو غفلة لمن كان يتقن"[3].

---

[1] - المسالك، المجلد 2، ص.51-52.

[2] - نفسه، ص.52.

[3] - نفسه، ص.52.

ولمثل هذه العبارات غير الموزونة التي كانت تصدر من الامام رحمه الله ، في حق أهل العلم كانت المآخذ والملاحظات والتعقبات النقدية، تكثر في حقه. فمثلا في هذا الموضوع الذي نقلته من المسالك وهو في القبس أيضا، فإن عبارته لا تحتمل أكثر من مسألتين اثنتين.

أولاهما: أن عدم ضبط الرواة للكلمة تكون صادرة ممن يجهل الضبط.

وهذا ممكن في من يعنى بالرواية فقط ولا يعتني بعلم الدراية.

ثانيتهما: أن تكون صادرة عن غفلة ممن يتقن. وهكذا نرى ابن العربي رحمه الله، يحجر الواسع، ويسد الباب عن إيجاد مخرج للمشكلة، وهو قدير على ذلك فارس في ميدانه.

والجواب: هو ما قدمته قبل قليل.

ومما ينبغي التنبه إليه في موضوع شرح الإمام رحمه الله، لغريب الحديث أنه ينوع العبارات والنقول والأساليب أحيانا، مما يدل على اطلاعه الواسع على لسان العرب، فمثلا تراه يعقد في عربية، حديث: "الصلاة الوسطى" فصلا صغيرا ينوع فيه الكلام في معنى كلمة "الوسطى".

قال: "يحتمل أن يريد بـ(الوسطى): الفضل، من قولهم وسطا أي: خيارا، ويحتمل أن يريد به الوسط، وهو التساوي في البعد لكل واحد من الطرفين.

وقيل: الوسط العدل"[1].

هذا نص ما ذكر، ولم يبين المصدر الذي أخذ منه هذا التنوع في شرح الكلمة، مما يفيد أنها محفوظة في صدره على الأرجح كعادته.

وتراه أحيانا ينقل من غيره من أئمة اللغة كما سبق التنبيه عليه.

وتراه أحيانا يفهمك بأن الكلام مسند لغيره من الأئمة، مثال ذلك في تفسيره لكلمة "سحولية"، قال رحمه الله: " و قوله "سحولية" روي –بفتح السين وضمها– فمن رواه بالفتح،

---

[1] – المسالك، المجلد 3، ص.54.

نسبه إلى قرية باليمن اسمها سحول، ومن رواه بالضم فهو جمع سحل، وهو الثوب، ويجوز جمع السحل على السحول[1]. وهي مهارة في فهم اللسان العربي، وهو عمق بالغ النفاذ في فهم أسرار هذه اللغة الشريفة. وبما أن هذا الباب من علم الإمام ابن العربي باللغة العربية كبير وواسع، يمكن الاكتفاء بالأمثلة السابقة.

والخلاصة أن الإمام رحمه الله، وإن كان يعتمد من قبله من أئمة اللغة في شرح الحديث أحيانا، تبقى مكانته في التضلع من اللغة العربية قائمة لا جدال فيها، ويبقى إماما متصدرا في هذا الباب بدون منازع.

الحديث المسند عند ابن العربي:

وقد عرف المسند بقوله: "والمسند ما اتصل اسناده للرسول صلى الله عليه وسلم من طريق صحيح، كقولك: مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال كذا وكذا.

وكقولك: مالك عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: كذا وكذا، فهذا هو المسند الصحيح، أن يحدث العالم بسند صحيح متصل إلى النبي صلى الله عليه وسلم"[2].

وواضح من هذه العبارات أن الإمام ابن العربي رحمه الله، يرجح ما جزم به الحاكم أبو عبد الله النيسابوري، في تعريف المسند[3]. حيث قال في كتاب: "معرفة علوم الحديث":

"من شرائط المسند أن لا يكون في إسناده:

---

1 - نفسه، ص.515.

2 - المسالك : 343/1 .

3 - علوم الحديث للحاكم النيسابوري ، ص : 17 .

" أخبرت عن فلان".

"ولا حدثت عن فلان"

"ولا بلغني عن فلان "

" ولا رفعه فلان "

"ولا أظنه مرفوعا"

وغير ذلك مما ينفسد به، و نحن مع هذه الشرائط، لا نحكم لهذا الحديث بالصحة، فإن الصحيح من الحديث له شرط[1].

وقال الحافظ العراقي في ألفية الحديث :

والمسند المرفوع أو ما قد وصل * أو مع وقف وهو في هذا يقل

والثالث الرفع مع الوصل معا * شرط به الحاكم فيه قطعا[2]

وقال في الشرح، في تعريف المسند: " والثالث وهو أن المسند لا يقع إلا على ما رفع إلى النبي صلى الله عليه وسلم بإسناد متصل، وبه جزم الحاكم أبو عبد الله النيسابوري، في علوم الحديث، وحكاه ابن عبد البر، قولا لبعض أهل الحديث"[3].

استشهاده بالشعر:

وتراه أحيانا يستشهد بالشعر وينشد في ذلك أبياتا، أو يقتصر على بيت واحد.

---

[1] - نفسه ص : 19

[2] - فتح المغيث ، ص : 70/69 .

[3] - نفسه 98 .

قال في شرح باب: " قدر القراءة في الصبح "، في شرح مفردة "الغلس": وقوله: (لا يعرفن من الغلس)، وهو ظلام آخر الليل ، قال الشاعر[1]:

كذبتك عينك هل رأيت بواسط * غلس الظلام من الرباب خيالا[2]

أحيانا ينبه على الضبط الصحيح للكلمة وأن غيره من الضبط غلط، كما فعل في: "باب ما جاء في الرعاف"، قال رحمه الله: الرعاف، هو دم يخرج بسرعة؛ لأن أصل الرعاف السرعة ، يقال منه : رعف – بفتح الراء والعين– ولا يقال : رعف بكسر العين[3].

ولقد استشهد ببيت لعنترة في أن معنى النزول هو التعبير عن عبده وملكه الذي نزل بأمره بإسمه في ما يعطي من رحمته ، ويهب من كرمه، و يفيض على الخلق من عطائه . والبيت هو :

ولقد نزلت فلا تظني غيره * مني بمنزله المحب المكرم[4]*"[5]

وقال: إن الحصاة هي العقل. واستشهد بقول طرفة بن العبد:

وأن لسان المرء ما لم يكن له ** حصاة على عوراته لدليل[6]

---

[1] – هو الأخطر الشاعر المعروف .

[2] - 351/2 .

[3] -156/2 .

[4] – الديوان لعنترة ص: 191.

[5] – المسالك ، 453/3 .

[6] – ديوان طرفة ، ص : 80 .

وقال في وقوت الصلاة في معرض شرح حديث عائشة رضي الله عنها: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي العصر، والشمس في حجرتها قبل أن تظهر".

أفاد أن من معانيه: الارتفاع والعلو واستشهد ببيت للنابغة الجعدي[1]:

بلغنا السماء مجدنا وجدودنا[2] * وإنا لنرجو فوق ذلك مظهرا

وإنما ذكرنا هذه النماذج لإفادة القارئ هذا المعنى البديع بشكل واضح ومقنع .

والتفنن في إيراد مواطن مختلف مسائل اللغة والأدب، مما يحتاج إلى استقراء واستقصاء وشمول. وليس هذا غرضنا من هذه المقالة القصيرة الموجزة، وقديما قالوا: "يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق".

---

[1] – الديوان ، ص : 51 .

[2] – وفي رواية: وثناءنا.

نقد متن الحديث النبوي عند أبي بكر بن العربي:
المسالك والضوابط

دة. حفصة أهل مبارك
خريجة دار الحديث الحسنية، جامعة القرويين

مقدمة:

أَوْلى علماء الأمة عموما عناية خاصة بالسنة النبوية؛ رواية ودراية، تدوينا وتصنيفا، فقها واستنباطا، توثيقا وتحقيقا، وقد اعتنى بعلوم الدراية من نقد للمتون وتمحيصها ودراستها فقها واستنباطا واستدلالا؛ محدثون وفقهاء وأصوليون. حيث يندرج نقد المتن الحديثي ضمن ثنايا مختلف العلوم الشرعية، خصوصا ضمن علوم الحديث والفقه والأصول. وقد اهتم كل فريق من العلماء بما يخصه من مواضيع نقد المتن، وهذا التمييز بين التخصصات في العلوم الشرعية، وإن اقتضى اختلافا بينها من حيث الأهداف والمسالك، إلا أنه لا يقدح فيها؛ لأنه مبني على نظام تكاملي بينها وليس تجزيئي.

فعلماء الحديث اهتموا بنقد المتن من جهة تمحيص الروايات قصد تمييز المقبول منها من المردود، ولهذا المسلك تأثير على ضوابطهم في النقد، لأن الغاية من هذه الضوابط معرفةُ مدى صحة نسبة المتن إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم-. أما الفقهاء والأصوليون فقد اهتموا بنقد متون الأحاديث من جهة دراستها فقها واستنباطا واستدلالا، ولهذا المسلك في النقد أيضا ضوابطه الخاصة. وقد بدأ نقد متون الأحاديث في المذهب المالكي مع إمام المذهب مالك بن أنس رحمه الله؛ واستمر هذا المنهج مع كبار المالكية، وقد كانت لهم ضوابطهم في النقد ومنهجهم النقدي في التعامل مع الأحاديث النبوية. ولأن أبا بكر بن العربي:

- من أعلام المذهب المالكي، المناصرين له والمتمسكين بأصوله.

- ولأنه بلغ درجة الاجتهاد في المذهب المالكي، وكانت له اختيارات خاصة به ساهم بها داخل المذهب.

- ولأنه اشتغل بالأصول بمعناه الواسع؛ من أصول الدين وأصول الفقه وأصول الحديث.

- كما أنه ينتمي إلى حقبة زمنية من تاريخ المذهب (القرن الـ6 والـ7هـ) اتسمت بالتأصيل والتقعيد...

لأجل كل هذا وذاك أجد الحاجة ماسة لبيان ضوابط هذا العالم الجليل -رحمه الله- في نقد المتون، ورصد كيفية تعامله مع الأحاديث، والضوابط التي استند إليها في نقده؛ وبيان مدى حضور المسلكين معا (الحديثي والأصولي) عنده في النقد. فالإمام أبو بكر بن العربي رحمة الله عليه من المالكية الذين حرصوا على تقعيد القواعد ووضع الضوابط عموما في الاحتجاج بالحديث والاستدلال به، وفي كيفية التعامل معه عند الاختلاف والتعارض، فكان نقد متون السنة النبوية الشريفة عنده ممارسة عملية أجاد فيها وأفاد.

أما فيما يخص الدراسات السابقة الخاصة بأبي بكر بن العربي فهي كثيرة ولا سبيل إلى إحصائها كلها، والذي يهمنا منها الجانب المتعلق بالنقد الحديثي. وقد وقفت على البحوث الآتية التي لها صلة بالموضوع:

أطروحة دكتوراه بعنوان "منهج نقد الحديث عند الإمام الحافظ أبي بكر بن العربي" إعداد الباحث: محمد السعيد مصيطفى. جامعة الحاج لخضر باتنة كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية قسم أصول الدين الجزائر.

أطروحة دكتوراه بعنوان "مشكل الحديث عند الإمام أبي بكر بن العربي من خلال كتابه عارضة الأحوذي" إعداد الباحث: علي مسعودان. جامعة باتنة1 كلية العلوم الإسلامية قسم أصول الدين الجزائر.

بحث ماجيستير بعنوان "آراء ابن العربي واختياراته في علم الحديث وأثرها الفقهي من خلال كتابه المسالك"، إعداد الباحث: بوفاتح الطيب. جامعة وهران، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية الجزائر.

هذه دراسات سابقة اختصت ببيان علم الحديث عند أبي بكر بن العربي، والذي يميز هذا البحث عنها هو:

أ- بيان المسالك المعتمدة في نقد المتون خاصة عند ابن العربي، والتمييز بين المسلكين الحديثي والفقهي الأصولي في ذلك.

ب- التركيز على استنباط ضوابطه في نقد متون الأحاديث النبوية خاصة.

ج- الاعتماد في البحث على الجانب العملي التطبيقي أكثر من الجانب النظري، بمعنى الاعتماد على دراسة الأمثلة وجعلها المنطلق في استنباط الضوابط وفي التمييز بين المسالك النقدية عند الإمام.

وقد مر البحث من الخطوات الآتية:

أولا: ضبط مفهوم "نقد المتن"؛ لأن ضبط المفاهيم يمثل الإطار النظري لأي بحث.

ثانيا: تتبع الأمثلة في المصادر الأساسية وهي: كتب القبس والمسالك والعارضة لجمع الأحاديث المنتقدة متونها.

ثالثا: قراءة المتون موضوع الدراسة وتصنيفها تصنيفا مبنيا على الضوابط المعتمدة في نقد متونها.

رابعا: دراسة نماذج من الأمثلة الخاصة بكل ضابط، بالاعتماد على بعض المصادر الحديثية والفقهية والأصولية وغيرها.

ليخرج البحث في التصميم التالي:

مقدمة وتمهيد في مفهوم "نقد المتن".

المبحث الأول: المسلك الحديثي عند أبي بكر بن العربي في نقد متون الأحاديث.

المطلب الأول: ضابط الروايات الأخرى

المطلب الثاني: ضابط اللغة العربية

المطلب الثالث: ضابط الوقائع التاريخية

المبحث الثاني: مسلك الفقهي الأصولي عند أبي بكر بن العربي في نقد متون الأحاديث.

المطلب الأول: ضابط عمل أهل المدينة

المطلب الثاني: ضابط القواعد الشرعية

المطلب الثالث: ضابط سد الذريعة

خاتمة.

التمهيد:

قصْدَ جلبِ مزيد من البيان والوضوح لموضوع "نقد متون الأحاديث عند أبي بكر بن العربي"، ارتأيت التمهيد له بهذا المدخل، ليكون بمثابة تحديد للإطار النظري لموضوع هذا البحث. وفي تقديري، يتجلى هذا الإطار النظري في بيان مفهوم "نقد المتن"، خصوصا أن هذا المصطلح من المصطلحات الحادثة، على الأقل على مستوى اللفظ. فمصطلح "نقد المتن" من المصطلحات المعاصرة التي لا نجدها بهذا الاسم عند المتقدمين، ولكن وُجد في كتبهم عبارة عن مفهوم وعمل تطبيقي، وقد ظهر هذا المصطلح كرد فعل لمواجهة شبهات الطاعنين في جهود علماء السلف في تعاملهم مع نصوص الوحي.

وقد وُضعت لهذا المفهوم تعريفات كثيرة[1]، إلا أن هذه التعريفات بعيدة شيئا ما عن الدقة العلمية في التعريف، فتارة يتم حصر نقد المتن في التوفيق بين المتن وما يعارضه، وتارة يتم حصره

[1] – منها: أنه عبارة عن توفيق بين متن الرواية وما يعارضه، سواء عارضه حديث أو آية أو قاعدة أو مفهوم عقلي صحيح. أو أنه ترجيح المتون بعضها على بعض. أو أنه ترك العمل بالحديث المقبول بناء على معارضة محتواه لنص أو عقل صحيح. – أنه رد الحديث بناء على معارضة محتواه لنص أو قاعدة أو مفهوم عقلي مع صحة إسناده. هذه التعريفات مأخوذة من مجلة "إسلامية المعرفة"، العدد: 39، (1426هـ/2005م). المقال بعنوان "مفهوم نقد المتن بين النظر الفقهي والنظر الحديثي" لعماد الدين الرشيد، ص: 89.

في الترجيح بين المتون فقط، وتارة برد الحديث وترك العمل به بسبب المعارضة، ومفهوم "نقد المتن" أعمُّ وأدق من هذه التجزيئات، وهذا ما سأحاول ضبطه في هذا التمهيد.

1- مفهوم النقد:

تدل كلمة "نقد" في اللغة العربية على معاني الإبراز، والكشف، والتمييز، وإطالة النظر. قال ابن فارس: "النون والقاف والدال أصل صحيح يدل على إبراز شيء وبروزه، (...) ومن الباب: نقد الدرهم، وذلك أن يكشف عن حاله في جودته أو غير ذلك. ودرهم نقد: وازن جيد، كأنه قد كشف عن حاله فعلم"[1].

وقال الخليل: "النقد: تمييز الدراهم وإعطاؤكها إنسانا وأخذها. والانتقاد والنقد: ضرب جوزة بالإصبع لعبا، (...) وكل شيء ضربته بإصبعك كنقد الجوز فقد نقدته. والطائر ينقد الفخ أي ينقره بمنقاره. والإنسان ينقد بعينيه إلى الشيء، وهو مداومته النظر واختلاسه حتى لا يفطن له. وتقول: ما زال بصره ينقد إلى ذلك الشيء نقودا"[2].

استنادا إلى كلام أصحاب المعاجم يظهر أن كلمة "نقد" تحمل معنى الدراسة والتمحيص بإطالة النظر في الشيء، ومن ثم التمييز ثم الكشف والإظهار والإبراز.

أما فيما يخص الجانب الاصطلاحي فلكلمة "النقد" تعريفات كثيرة حسب العلوم والمعارف[3]، وفي اصطلاح العلوم الشرعية نجدها عند الفقهاء بمعنى القبض والتسليم، يقال: "نقدت

---

[1] - مقاييس اللغة، ابن فارس، (467/5).

[2] - العين، الخليل بن أحمد (119/118/5).

[3] - ففي الاصطلاح الفلسفي النقد هو: "فحص مبدأ أو ظاهرة للحكم عليه أو عليها حكما تقويميا تقديريا بوجه خاص". موسوعة لالاند الفلسفية (معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية)، تعريب: خليل أحمد خليل. وفي اصطلاح الأدبي النقد هو: "مجموعة الأساليب المتبعة لفحص الآثار الأدبية والمؤلفين القدامى والمحدثين، بقصد كشف الغامض وتفسير النص الأدبي والإدلاء بحكم عليه في ضوء مبادئ أو مناهج بحث

الرجل الدراهم بمعنى أعطيته، فيتعدى إلى مفعولين، ونقدتها له، على الزيادة أيضا، فانتقدها أي قبضها"[1]. أما المحدثون فلم أقف على تعريف لهذا المصطلح عندهم، وإن عُرفوا به أكثر من غيرهم من العلماء، لكننا نجد مفهومه ظاهرا جليا في عملهم عند النظر في الروايات، بدراسة أسانيدها وتمحيص متونها للتمييز بين المقبول والمردود منها. لكن وإن تعددت مجالات تعريف النقد إلا أن الجامع بينها هو معاني: النظر والدراسة والتمحيص والتمييز والكشف والإبراز.

2- مفهوم المتن:

في اللغة "الميم والتاء والنون أصل صحيح واحد، يدل على صلابة في الشيء مع امتداد وطول. والمتن: ما صلب من الأرض وارتفع وانقاد، والجمع متان"[2]. قال الخليل: "المتن في الأرض: ما ارتفع وصلب، وجمعه متان. ومتن كل شيء: ما ظهر منه، ومتن القدر والمزادة: وجهها البارز"[3]. وقال ابن دريد: "المتن: متن الظهر من الناس والدواب والجمع متون، والمتن: الرجل الجليد يقال: فلان متن من الرجال. والمتن: الغلظ من الأرض والجمع متان"[4].

وفي اصطلاح المحدثين هو ما انتهى إليه السند من الكلام[5]. أو هو ألفاظ الحديث التي تتقوم بها المعاني[6]. وفي شرح نخبة الفكر تعريف أدق يتضح به المقصود من "الكلام" أو "ألفاظ الحديث" في التعريفين السابقين، وهو أن المتن "ما ينتهي إليه الإسناد من قول رسول الله -*صلى الله*

يختص بها ناقد من النقاد". معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة وكامل المهندس، (ص: 417).

[1] - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي، (620/2).

[2] - معجم مقاييس اللغة، (294/5-295).

[3] - العين، (131/8).

[4] - جمهرة اللغة، ابن دريد (410/1-411).

[5] - المقنع في علوم الحديث، ابن الملقن، (111/1).

[6] - نسب السيوطي هذا التعريف إلى الطيبي في كتابه تدريب الراوي، (28/1).

تعالى عليه وسلم- ، أو فعله، أو من قول الصحابي: قال رسول الله -*صلى الله تعالى عليه وسلم*- كذا، أو فعل كذا"[1].

3- مفهوم مركب "نقد المتن":

من خلال التعاريف اللغوية والاصطلاحية لكلمتي: "نقد" و"متن"، يمكن تعريفها تعريفا مركبا بالقول: إن "نقد المتن" عموما هو: عملية بحث وكشف وتمحيص لنص الأثر، بإعمال النظر في ألفاظه وأساليبه ومعانيه وسياقاته الداخلية والخارجية، يقوم بها الناقد قصد مناقشة ذلك المتن؛ للإجابة عن إشكالاته وإبراز مواطن الصحة والضعف فيه، مع بيان ما ينبني عليه العمل وما لا عمل عليه.

ومن ثَمّ يكون نقد المتن عبارة عن عملية تخليص للمتون الحديثية، تصفية للصحيح من الضعيف، ومعرفة لما ينبني عليه العمل عند الفقهاء، وذلك بالاعتماد على قواعد وضوابط مقررة عند العلماء؛ محدثين وفقهاء وأصوليين، يتوصل من خلالها إلى معرفة أحوال ذلك المتن. ويندرج تحت هذه العملية: علم مشكل الحديث أو مختلف الحديث، وكذلك علم التعليل بالشذوذ والنكارة.

المبحث الأول: المسلك الحديثي عند أبي بكر بن العربي في نقد متون الأحاديث

اهتم علماء الحديث بنقد المتن من جهة تمحيص الروايات للتمييز بين المقبول منها والمردود، وكان الهدف من عملهم هذا تخليص الروايات من الضعيف والموضوع، ومن ثم يكون مسلك أهل الحديث في نقد المتون مسلكا توثيقيا، ولهذا المسلك تأثير على ضوابطهم في النقد، لأن الغاية من هذه الضوابط معرفةُ مدى صحة نسبة الرواية إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- . لذلك يندرج نقد المتن داخل منظومة علوم الحديث ضمن علم التعليل (العلل) بصفة عامة، وهو العلم الذي يهدف من خلاله الناقد إلى بيان الأسباب الخفية القادحة في صحة الرواية سندا

---

[1] - شرح نخبة الفكر، علي بن محمد القاري، (ص: 544).

أو متنا، مع أن ظاهر الرواية قد يكون صحيحا. وهذا النوع من العلوم لا يقدر عليه إلا جهابذة النقاد من أهل الحفظ والخبرة والفهم الثاقب كما يذكر ابن الصلاح[1].

وأسباب التعليل من جهة المتن عند علماء الحديث كثيرة، إلا أن أهمها يرجع إلى المخالفة، قال الحافظ ابن حجر: "مدار التعليل في الحقيقة على بيان الاختلاف"[2]، والتعليل بالمخالفة له أوجه كثيرة عند المحدثين، منها مخالفة الراوي غيره في نفس الرواية، ومنها مخالفة الحديث لحديث آخر، ومنها مخالفة الحديث للأحداث التاريخية المقررة وكذلك مخالفته لقواعد اللغة العربية ...

وتتجلى أهمية نقد المتون عند علماء الحديث في كونه من أهم المستندات حتى في نقد الرواة أنفسهم والحكم عليهم، فمسلكهم في الحكم على الراوي يقوم على جمع رواياته والمقابلة بينها وبين غيرها من الروايات قصد بيان مدى مخالفته لها، ومن ثم التأكد من درجة ضبطه. قال الذهبي: "اعلم أن أكثر المتكلم فيهم ما ضعفهم الحفاظ إلا لمخالفتهم للأثبات"[3]. وتُعلم هذه المخالفة عن طريق جمع طرق الرواية وعرض بعضها على بعض، قال ابن حجر: "فالسبيل إلى معرفة سلامة الحديث من العلة كما نقله المصنف عن الخطيب أن يجمع طرقه، فإن اتفقت رواته واستووا ظهرت سلامته، وإن اختلفوا أمكن ظهور العلة، فمدار التعليل في الحقيقة على بيان الاختلاف"[4].

---

[1] – معرفة أنواع علوم الحديث، ابن الصلاح، (ص: 90).

[2] – النكت على كتاب ابن الصلاح، ابن حجر العسقلاني، (711/2).

[3] – الموقظة في علم مصطلح الحديث، أبو عبد الله الذهبي، (ص: 52). وكتب الجرح والتعديل مليئة بأقوال كبار النقاد الدالة على أن نقد المتن هو المنطلق للحكم على الراوي، منها: قول ابن حبان في عبد الله بن المؤمل المخزومي: "لا يجوز الاحتجاج بخبره إذا انفرد؛ لأنه لم يتبين عندنا عدالته فيقبل ما انفرد به، وذاك أنه قليل الحديث لم يتهيأ اعتبار حديثه بحديث غيره لقلته فيحكم له بالعدالة أو الجرح، ولا يتهيأ إطلاق العدالة على من ليس نعرفه بها يقينا فيقبل ما انفرد به المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، ابن حبان البُستي، (28/2).

[4] – النكت على ابن الصلاح، (710/2-711).

وفي هذا المبحث سيتم الكشف عن هذا المسلك عند أبي بكر ابن العربي من خلال دراسة الأمثلة المستخرجة من كتبه. مع بيان الضوابط التي اعتمد عليها في ذلك، التي تتجلى في: ضابط مخالفة الروايات الأخرى وضابط مخالفة اللغة العربية وضابط مخالفة وقائع التاريخ...

المطلب الأول: ضابط الروايات أخرى

تقوم عملية النقد عند المحدثين على منهج علمي دقيق، يمكن تسميته بمنهج المقارنة أو المقابلة أو المعارضة؛ حيث يقوم على جمع الروايات وتتبع طرقها وعرض بعضها على بعض ومقابلة بعضها ببعض والمقارنة بينها[1]. قصد الكشف عن أي مخالفة ومن ثم التمييز بين المقبول منها والمردود. وقد سبق ذكر أن مدار التعليل على بيان هذه المخالفة[2]، فالمنكر والشاذ والمضطرب وغيرها من أوصاف الروايات ترجع إلى علة المخالفة[3]. وكذلك زيادة الثقة والرواية بالمعنى والإدراج والقلب ...، فهذه كلها مسائل تدخل في نقد متون الأحاديث بضابط مخالفة روايات أخرى.

وقد اعتمد أبو بكر بن العربي هذا المسلك في نقده لمتون الأحاديث النبوية الشريفة، وكانت الروايات الأخرى لمتن الحديث محل النقد ضابطا للكشف عن الاختلاف، ومن ثم الترجيح بين المتون أو رد بعضها. ومن الأمثلة على ذلك:

---

[1] – أقوال النقاد من المحدثين في أهمية تتبع طرق الرواية والمقابلة بينها كثيرة، منها قول إبراهيم بن سعيد الجوهري (244هـ): "كل حديث لا يكون عندي منه مائة وجه؛ فأنا فيه يتيم"، تذكرة الحفاظ (516/2).

[2] – المقصود قول الحافظ ابن حجر: "مدار التعليل في الحقيقة على بيان الاختلاف" النكت على ابن الصلاح، (711/2).

[3] – فمثلا "علامة المنكر في حديث المحدث: إذا ما عرضت روايته للحديث على رواية غيره من أهل الحفظ والرضا، خالفت روايته روايتهم أو لم تكد توافقها" مقدمة الإمام مسلم في صحيحه، (6/1). أما الشاذ فهو "أن يروي الثقة حديثا يخالف ما روى الناس" مقدمة ابن الصلاح، (ص:76). وكذلك المضطرب، يعرف عندهم بالذي "تختلف الرواية فيه فيرويه بعضهم على وجه وبعضهم على وجه آخر مخالف له". نفسه، (ص: 94).

قول رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «أكل كل ذي ناب من السباع حرام»[1].

هكذا جاء متن هذا الحديث في الموطأ برواية يحيى الليثي، وقد أبدله يحيى بمتن آخر. قال ابن عبد البر: "هكذا قال يحيى في هذا الحديث بهذا الإسناد، "أكل كل ذي ناب من السباع حرام"، ولم يتابعه على هذا أحد من رواة الموطأ في هذا الإسناد خاصة، وإنما لفظ حديث مالك عن ابن شهاب عن أبي إدريس عن ابي ثعلبة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع، وأما اللفظ الذي جاء به يحيى في هذا الإسناد فإنما هو لفظ حديث مالك عن إسماعيل بن أبي حكيم عن عبيدة بن أبي سفيان عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم"[2].

وقد أشار ابن العربي إلى أن هذا وهم من يحيى الليثي، وضابطه في ذلك تفرد الراوي بهذه الرواية دون باقي روايات الموطأ، ومعتمدا في ذلك أيضا على روايات الأئمة في الصحيحين، قال: "هذا حديث مسند صحيح، متفق على صحته ومتنه، خرجه الأئمة: البخاري ومسلم، ورواه يحيى بن يحيى هكذا: "أكل كل ذي ناب من السباع حرام"، وروى القعنبي عن مالك عن الزهري، عن أبي إدريس الخولاني عن أبي ثعلبة الخشني أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع"، وهو الصواب، ولم يروه أحد كما رواه يحيى"[3].

قول أم عطية الأنصارية رضي الله عنها: "دخل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين توفيت ابنته، فقال: «اغسلنها ثلاثا، أو خمسا أو أكثر من ذلك، ماء وسدر، واجعلن في الآخرة كافورا...»[4].

---

[1] - الموطأ، كتاب الصيد، تحريم أكل كل ذي ناب من السباع، (640/1).

[2] - التمهيد، (6/11).

[3] - المسالك (5/ 287)

[4] - الموطأ، كتاب الجنائز، ما جاء في غسل الميت، (305/1).

ذكر ابن عبد البر أن يحيى الليثي سقطت منه عبارة "إن رأيتن ذلك" وثبتت لسائر الرواة. قال: "وكل من روى هذا الحديث فيما علمت، عن مالك في الموطأ يقولون فيه، بعد قوله أو أكثر من ذلك، إن رأيتن ذلك، وسقط ليحيى إن رأيتن ذلك، ليس في روايته ولا في نسخته في الموطأ. ولا أعلم أحدا من أصحاب أيوب أيضا، إلا وقد ذكر هذه الكلمة في حديثه"[1].

وهذا الذي ذهب إليه ابن العربي في نقده متن الحديث أيضا، وجعل من الروايات الأخرى ضابطا في نقده، قال: "تنبيه على وهم: كل الرواة للموطآت قالوا في هذا الحديث بعد قوله: "أو أكثر من ذلك إن رأيتن"، وسقط ليحيى قوله: "إن رأيتن ذلك"، وهو مما عد من سقوطه، إذ الجمهور على خلاف ما روى يحيى"[2].

عن عبد الله بن عمر؛ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان إذا افتتح الصلاة، رفع يديه حذو منكبيه، _ وإذا رفع رأسه من الركوع، رفعهما كذلك أيضا وقال: «سمع الله لمن حمده، ربنا ولك الحمد»...[3]

ذكر ابن عبد البر أن يحيى سقط له ذكر الرفع عند الانحطاط إلى الركوع. وساق أسماء من تابعه على ذلك من الرواة. ثم ساق أسماء الرواة الذين أثبتوا ذكر الرفع عند الانحطاط إلى الركوع في الحديث. ثم قال: "وقال جماعة من أهل العلم: إن إسقاط ذكر الرفع عند الانحطاط في هذا الحديث إما أتى من مالك، وهو الذي كان ربما وهم فيه، لأن جماعة حفاظا رووا عنه الوجهين جميعا"[4].

---

[1] - التمهيد (372/1).

[2] - المسالك (3/ 503).

[3] - الموطأ، كتاب الصلاة، افتتاح الصلاة، (124/1).

[4] - التمهيد (9/210 – 212).

في هذا المثال أيضا جعل أبو بكر من الروايات الأخرى عن ابن شهاب الزهري ضابطا لبيان السقط الحاصل في هذا المتن، قال: "هكذا رواه يحيى، لم يذكر الرفع عند الركوع، وتابعه جماعة من رواة "الموطأ" فذكروا فيه: رفع اليدين عند الافتتاح، وعند الركوع، وعند الرفع من الركوع. وكذلك رواه أصحاب ابن شهاب، وهو الصواب"[1].

تبين من خلال هذه الأمثلة اعتماد أبي بكر بن العربي على الروايات الأخرى والمقابلة بينها ومقارنتها لبيان الاختلاف الحاصل في المتن المنتقد، سواء كان الاختلاف بإبدال صيغة المتن بأخرى كما في المثال الأول، أو ببيان السقط الحاصل في المتن كما في المثال الثاني والثالث، أو بيان غير ذلك من العلل التي تقع في المتون. والأمثلة كثيرة ولا مجال لدراستها كلها هنا[2].

المطلب الثاني: ضابط اللغة العربية

لكلام النبوة صبغة لغوية خاصة تميزه عن غيره من الكلام؛ لأن المتكلم به أفصح الناس بيانا وأبلغهم لسانا، فقد كان –صلى الله عليه وسلم– يتكلم بكلام قليل الألفاظ كثير المعاني[3]، من هذا المنطلق اتخذ النقاد من اللغة ضابطا قويا في نقد متون الأحاديث، حيث قد يحكمون برد الحديث باعتبار أمور يرجع بعضها إلى المروي من جهة لغته وألفاظه وعباراته. فبسبب كثرة مخالطتهم لألفاظ النبوة وشدة احتكاكهم بالسنن والآثار تحصلت لديهم "هبة نفسانية أو ملكة يعرفون بها ما يجوز أن يكون من ألفاظ النبي –صلى الله عليه وسلم– وما لا يجوز أن يكون من

---

[1] – المسالك (2/ 340)

[2] – المسالك (3/ 294) – (2/ 117_118) – (1/ 395_396)

[3] – قال –صلى الله عليه وسلم–: «بعثت بجوامع الكلم، ونصرت بالرعب، وبينا أنا نائم أتيت بمفاتيح خزائن الأرض فوضعت في يدي». صحيح البخاري، كتاب التعبير، باب المفاتيح في اليد، (9/ 37). وقد عقد القاضي عياض في كتابه "الشفا بتعريف حقوق المصطفى" فصلا خاصا لبيان فصاحة لسانه –عليه السلام– وبلاغته، (1/167). وعقد الجاحظ أيضا فصلا خاصا في كتابه "البيان والتبيين"، للكلام على بلاغة النبي عليه السلام، (3/262).

ألفاظه"[1]. وقد وضع ابن قيم الجوزية أمورا كلية تعرف بها المتون المكذوبة، منها: "ركاكة ألفاظ الحديث وسماجتها بحيث يمجها السمع ويدفعها الطبع ويسمج معناها للفطن"[2].

وضابط اللغة العربية يحضر في النقد عند أبي بكر بن العربي بقوة، لا من حيث معاني الألفاظ ومبانيها ولا من حيث القواعد والنحو. وقد وقفت على أمثلة كثيرة عنده في هذا الباب، أذكر بعضها هنا.

قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: «يا نساءَ المؤمنات لا تحقرن إحداكن أن تهدي لجارتها ولو كراع شاة محرقا»[3].

استشكل على العلماء ضبط قوله –عليه السلام– "يا نساء المؤمنات"، فهل هو بنصب المنادى "نساءَ" وخفض "المؤمناتِ" على الإضافة؛ لأن المنادى المضاف حكمه النصب، أو برفعهما معا على أن "نساءُ" علم مفرد منادى و "المؤمناتُ" نعت له؟ فإذا ضبطت "النساءَ" على النصب كان الإشكال في عدم جواز إضافة النساء إلى المؤمنات من جهة المعنى؛ فالمؤمنات بعض النساء، ولا يصح في المعنى إضافة الشيء إلى بعضه إلا شذوذا. وإذا ضبطت على الرفع كان الإشكال في أن النعت يتبع منعوته في التعريف والتنكير، ولفظ النساء في الحديث جاء نكرة ونعته معرفة.

قال ابن العربي: "يا نساء المؤمنات" يا نساء ههنا رفع، لا يجوز غير ذلك؛ لأن قوله: "يا نساء" وقع على النداء، والمؤمنات على عطف البيان، كما يقول: يا أخانا زيد، والمؤمنات

---

[1] – الاقتراح في بيان الاصطلاح، ابن دقيق العيد، (ص: 25).

[2] – المنار المنيف في الصحيح والضعيف، (ص: 99). ومن بينها أيضا "أن يكون كلامه [أي: المتن] لا يشبه كلام الأنبياء فضلا عن كلام رسول الله –صلى الله عليه وسلم– الذي هو وحي يوحى كما قال الله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾[النجم]، أي: وما نطقه إلا وحي يوحى، فيكون الحديث مما لا يشبه الوحي بل لا يشبه كلام الصحابة" المنار المنيف، (ص: 61)

[3] – الموطأ، كتاب الصدقة، باب الترغيب في الصدقة، (2/ 996)

أيضا رفع، والمعنى فيه: يا أيتها النساء المؤمنات، وقد يجوز عند أهل العربية في المؤمنات النصب، وأما إضافة النساء إلى المؤمنات فلا يجوز. وقيل: كأنه قال: يا فاضلات المؤمنات من النساء[1]. يظهر جليا من كلام ابن العربي اعتماده اللغة العربية في نقد عبارة "يا نساء" في المتن وضبطها على الرفع.

قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت، ومن اغتسل فالغسل أفضل»[2]

أشكلت كلمة "نعمت" في الحديث على علماء اللغة هل تكتب بالتاء في الأخير أم تكتب بالهاء، "لأن الكوفيين يزعمون أن نعم وبئس اسمان والأسماء يدخل فيها الهاء بدل تاء التأنيث، والبصريون يقولون هما فعلان ماضيان والأفعال تليها تاء التأنيث ولا يلحقها الهاء"[3]. وقد ضبط الحافظ ابن عبد البر التاء في الكلمة على الجزم في الوصل والوقف، قال: "نعمت في هذا الحديث وما كان في معناه لا تكتب إلا بالتاء ولا يوقف عليها إلا بالتاء وهي مجزومة في الوصل والوقف إلا أن تتصل بساكن بعدها فتكسر وسئل أبو حاتم من أين دخل التأنيث في نعمت فقال أرادوا نعمت الفعلة أو نعمت الخصلة قال ولا يقول عربي نعمة بالهاء"[4]

---

[1] - المسالك (7/ 406). وقد ضبط الباجي الرواية على النصب وأجاز معنى الإضافة فيها مستدلا لذلك بكلام الله عز وجل، قال: "هكذا قرأته على جميع شيوخنا بالمشرق "يا نساءَ المؤمناتِ" بنصب النساء وخفض المؤمنات، وأهل بلدنا يقرؤونه "يا نساءُ المؤمناتُ" على أنه منادى مفرد مرفوع والمؤمنات نعت؛ لأنهم رأوا أن النساء أعم من المؤمنات، وقد قال الله عز وجل: ﴿على ما رزقهم من بهيمة الأنعام﴾ [الحج/28] فأضاف البهيمة إلى الأنعام والبهيمة أعم من الأنعام" المنتقى، (321/7).

[2] - سنن الترمذي، أبواب الجمعة، باب في الوضوء يوم الجمعة (1/ 626)

[3] - المنتقى (1/ 186)

[4] - التمهيد (16/ 214)

وزاد الإمام أبو بكر بن العربي نقدا لهذه الكلمة بعد بيان المعنى العام لمتن الحديث، حيث ضبطها على الكسر وجعل غير ذلك لحن وخطأ محض، قال: "معناه ونعمت الخصلة هي، أي أن الطهارة للصلاة في الغسل أفضل، ومن الجهلة والغفلة من يرفع التاء، وهو لحن محض فلا تلتفتوا إليه. وقوله: "ونعمت" فيه قولان: أراد ونعمت الخلة والفعلة، ثم حذف الخلة اختصارا. ويقال نعمت: بكسر العين وتسكين الميم، أي: نعمك الله."[1]

قول النبي صلى الله عليه وسلم: «بينما رجل يرعى غنما له إذ جاء ذئب فأخذ شاة فجاء صاحبها فانتزعها منه، فقال الذئب: "كيف تصنع بها يوم السبع يوم لا راعي لها غيري؟" قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فآمنت بذلك أنا وأبو بكر وعمر»[2].

"روي السبع بضم الباء وإسكانها (...) قال بعض أهل اللغة هي ساكنة وجعله اسما للموضع الذي عنده المحشر يوم القيامة أي من لها يوم القيامة (...) يقال سبعت الأسد إذا دعوته فالمعنى على هذا من لها يوم الفزع ويوم القيامة يوم الفزع، ويحتمل أن يكون المراد من لها يوم الإهمال من أسبعت الرجل أهملته، وقال بعضهم يوم السبع بالإسكان عيد كان لهم في الجاهلية يشتغلون فيه بلعبهم فيأكل الذئب غنمهم..."[3]. وذهب أبو العباس القرطبي إلى أن الرواية الصحيحة التي قرأها وقيدها على شيوخه بضم الباء لا غير، ومعناه مفسَّر بباقي الحديث، وكأنه قال: من يستنقذ هذه الشاة يوم ينفرد السَّبُع بها، ولا يكون معها راع ولا يمنعها منه؟![4].

---

[1] – المسالك (2/ 441). وقال في العارضة: "مسألة قوله في الحديث فيها ونعمت قال أبو حاتم معناه الخصلة هي أي الطهارة للصلاة والغسل أفضل ومن الغفلة من يرفع التاء وهو لحن محض فلا تلفتوا إلى ذلك". عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي (2/ 284).

[2] – سنن الترمذي، أبواب المناقب، باب في مناقب أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه (5/ 623)

[3] – شرح النووي على مسلم (15/ 156_158)

[4] – المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (6/ 246)

أما الإمام أبي بكر بن العربي فذهب إلى أن ضم الباء تصحيف في الكلمة، وأن الصحيح هو الإسكان باعتبار معاني العربية، قال: "(من لها يوم السبع) قرأه الناس بضم الباء وإنما هو بإسكانها والضم تصحيف والسبع بفتح السين وإسكان العين بالإهمال عربية فالمعنى من لها يوم يهملها أربابها لعظيم ما هم فيه من الكرب إما بما يحدث من فتنة أو يريد به يوم الصيحة والرجف ووضع الحوامل وذهول المراضع"[1].

هذه أمثلة لأحاديث انتقد ابن العربي متونها بضابط اللغة العربية سواء بضبط معانيها أو ضبط مبانيها، وقد وقفت على أمثلة أخرى كثيرة[2]، ولكن لا يسعف المقام لدراستها كلها في هذا المطلب.

المطلب الثالث: ضابط الوقائع التاريخية

استند العلماء إلى ضابط التاريخ في نقدهم للأحاديث النبوية عند اختلافها وتعارضها، وهو ضابط اعتنى به علماء الحديث أكثر من غيرهم، حيث اعتمدوه في نقد متون الأخبار وأسانيدها معا، وبالخصوص في نقد الأسانيد، وذلك للتمييز بين اتصالها وانقطاعها، وللكشف عن تدليس رجالها، والتمييز بين صدقهم وكذبهم. كل ذلك من خلال ضبط تواريخ وفيات الرواة، ومن ثم ضبط صحة تحديث بعضهم عن بعض[3]. ويندرج ضمن هذا الضابط العلم بالقبائل والأنساب، لأنه يحتاج إلى العلم بالتاريخ لذلك يندرج تحته، حيث يتم ضبط اسم الراوي ونسبه ونسبته ولقبه وكنيته، حتى لا يختلط بغيره[4].

---

[1] - عارضة الأحوذي (13/ 150_151)

[2] - عارضة الأحوذي (6/ 3) - المسالك (6/ 350/351) - عارضة الأحوذي (2/ 80)

[3] - قال سفيان الثوري: "لما استعمل الرواة الكذب، استعملنا لهم التاريخ"، وقال حفص بن غياث: "إذا اتهمتم الشيخ، فحاسبوه بالسنين". مقدمة ابن الصلاح، (ص: 380).

[4] - ولأهمية هذا الضابط وكثرة اعتماد النقاد عليه، تفرعت عنه علوم حديثية كثيرة، خُصّت بالتأليف في مصنفات عديدة، ومن هذه العلوم كما ذكر أبو عمرو بن الصلاح: معرفة الأسماء والكنى، ومعرفة ألقاب

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الضابط وإن كان الأظهر عليه أنه خاص بنقد الأسانيد فقط، إلا أنه يستعان به في نقد المتون أيضا، وذلك بضبط الأشخاص التي تأتي أسماؤهم في المتون. وكذا الأحداث التي يأتي ذكرها فيها. وهذا الذي سيتم بيانه في هذا المطلب من خلال بيان المسلك النقدي الحديثي عند الإمام أبي بكر بن العربي؛ واعتماده ضابط التاريخ في نقد متون الأحاديث الشريفة. وهذه بعض الأمثلة التي وقفت عليها عنده رحمة الله عليه:

عن زينب بنت أبي سلمة، أنها رأت زينب بنت جحش التي كانت تحت عبد الرحمن بن عوف وكانت تستحاض فكانت «تغتسل وتصلي»[1].

استشكل على العلماء ذكر زينب بنت جحش في الحديث، وهذا وهم من الراوي كما قالوا، والصحيح أنها أم حبيبة بنت جحش أخت زينب ختنة[2] النبي -صلى الله عليه وسلم-. قال ابن العربي: "وفي الموطأ أن زينب بنت جحش استحيضت وأنها كانت تحت عبد الرحمن بن عوف وهذا وهم من وجهين: أحدهما أنها لم تستحض أنما المستحاضة أختها. الثاني إنها لم تكن قط تحت عبد الرحمن ابن عوف إنما كانت تحت زيد ثم زوجها الله سبحانه رسوله صلى الله عليه وسلم بأكرم الوجوه وأصح الطرق وأسلم الأسباب عن النقائص والهوا والمخزيات"[3]. وزاد في المسالك أن التي كانت تحت عبد الرحمن ابن عوف هي أم حبيبة ابنة جحش أخت زينب بنت جحش[4].

المحدثين ومن يذكر معهم، ومعرفة المؤتلف والمختلف من الأسماء والأنساب وما يلتحق بها، ومعرفة المتفق والمفترق من الأسماء والأنساب.

[1] – موطأ مالك، كتاب الطهارة، باب المستحاضة، (62/1)

[2] – الختن في كتب اللغة: الصهر، والمرأة: ختنة، قال القاضي عياض: "قال الأصمعي: الإختان من قبل المرأة والإحماء من قبل الزوج والإصهار يجمع ذلك كله"، مشارق الأنوار، (230/1).

[3] – عارضة الأحوذي (200/1)

[4] – المسالك (2/ 268)

استند ابن العربي في نقده لمتن الحديث إلى جرد النساء اللائي يستحضن زمن النبوة وبيان نسبهن وشيء من سيرهن، قال: "المستحاضة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس: الأولى حمنة بنت جحش بن رباب من بنى أسد بن خزيمة أخت زينب بنت جحش زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت تحت مصعب ابن عمير فلما قتل يوم أحد تزوجها طلحة بن عبيد الله فولدت له محمدا وعمران ابني طلحة فروى عنها ابنها محمد بن طلحة حديثا في الحيض. الثانية أم حبيبة ويقال أم حبيب ابنة جحش بن زباب الأسدي أخت حمنة زوج عبد الرحمن ابن عوف. الثالثة فاطمة بنت أبي حبيش بن المطلب بن أسد بن عبد العزى ابن قضي القرشية الأسدية هي التي استحيضت فشكت ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما روي من وجوه. الرابعة سهلة بنت سهيل بن عمر القرشية العامرية ذكر حديثها أبو داود وهو معلول وكانت زوج أبي حذيفة ابن عتبة ابن ربيعة ثم خلف عليها بعده عبد الرحمن بن عوف ولدت له سالم بن عبد الرحمن ابن عوف. الخامسة سودة بنت زمعه زوج النبي صلى الله عليه وسلم رواه العلاء بن المسيب عن الحكم بن جعفر أن سوده استحيضت..."[1].

زيد بن خالد الجهني قال: توفي رجل يوم حنين، وأنهم ذكروه لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فزعم زيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "صلوا على صاحبكم" فتغيرت وجوه الناس لذلك...[2]

اتفق مجموعة من العلماء على أن ذكر حنين في هذا المتن وهم وخطأ، وأن الصواب هو خيبر وليس حنين. واستدلوا لذلك بما جاء من ذكر خزرات اليهود في الحديث[3]. وهذا الذي ذهب إليه ابن العربي أيضا، معتمدا في نقده على ما نقله أهل السير والمغازي من أمثال محمد بن

---

[1] – عارضة الأحوذي (1/ 199_200)

[2] – الموطأ (589/1)، كتاب الجهاد، ما جاء في الغلول ح: 1320.

[3] – قال ابن عبد البر: "... والدليل على صحته قوله: فوجدنا خزرات من خزرات يهود، ولم يكن يوم حنين يهود والله أعلم" التمهيد (286/23). ينظر: مشارق الأنوار (204/1).

إسحاق[1]، قال: "قوله: توفي رجل يوم حنين: هو غلط، والصواب: يوم خيبر، وكذلك رواه القعنبي وجماعة، وذكره ابن إسحاق قال: إنما كان ذلك إذ فتحت خيبر"[2].

وقد صرح أبو بكر رحمة الله عليه بضرورة اعتماد ضابط التاريخ في نقده متون الأحاديث؛ وذلك عند نقده الروايات المختلفة في جمع القرآن والجمع بينها، وبيان أن جمع القرآن كان مرتين: الأولى في عهد أبي بكر والثانية في عهد عثمان، قال في معرض دراسته المسألة: "ولو اختلف تاريخ الحديث في يوم من أوله وآخره لوجب رده فكيف ان يختلف بين هاتين المدتين الطويلتين"[3]. بمعنى أن اختلاف الحديثي للثابت في الأحداث التاريخية موجب لرد ذلك الحديث.

اتضح جليا من خلال ما سبق اعتماد أبي بكر ابن العربي المسلك الحديثي في نقد متون الأحاديث، حيث أظهرت الأمثلة السابقة استناده على ضوابط الروايات الأخرى للمتن المنتقد وعلى الأحداث التاريخية وكذا اللغة العربية في العملية النقدية، وهذه ضوابط في النقد اشتهر بها النقاد من أهل الحديث أكثر من غيرهم.

وفي المبحث التالي سيتم الكشف عن المسلك الفقهي الأصولي في نقد المتون عند أبي بكر بن العربي رحمة الله عليه.

المبحث الثاني: المسلك الأصولي لأبي بكر بن العربي في نقد متون الأحاديث

نقد المتن عند الفقهاء والأصوليين مختلف شيئا ما عنه عند المحدثين، لأن الهدف من علم أصول الفقه وضع القواعد المؤسسة لمسلك سليم لفهم المتون بصفة عامة، وأقصد بذلك الخطاب الشرعي عموما، لذلك نجد نقد متون الأحاديث مندرجا ضمن أبواب كثيرة من هذا

---

[1] – محمد بن إسحاق بن يسار بن خيار، أبو بكر وقيل: أبو عبد الله القرشي المطلبي مولاهم المدني (...) رأى أنس بن مالك بالمدينة وسعيد بن المسيب" توفي سنة 151 هـ. له كتاب "السيرة النبوية" هذبها ابن هشام. سير أعلام النبلاء (6/ 492)

[2] – المسالك (5/ 76)

[3] – عارضة الأحوذي (11/ 263) – المسالك (3/ 503) – المسالك (2/ 402)

العلم، وقد اهتم الأصوليون بالجانب النظري في نقد المتون أكثر من الفقهاء، فقعدوا القواعد ووضعوا الضوابط للنقد لأن ذلك مجالهم الأول، أما نقد المتن عند الفقهاء فلا يتضح جليا إلا بالتطبيق.

يهدف النظر الأصولي إجمالا إلى بناء أمرين اثنين هما: بناء المرجعية وبناء المنهجية، فإلى جانب تأصيل الأصول وبيان حجيتها (بناء المرجعية)؛ اهتم الأصوليون بدراسة المتون (نصوص الكتاب والسنة)، وذلك من جهة الألفاظ والتراكيب، ومن جهة نظم الكلام وصيغه باعتباراته المختلفة، ومن جهة مقاصد الشريعة...، قصد وضع قواعد تساعد على فهم النصوص (بناء المنهجية)، لذلك تأثر مجال نقد متون السنة داخل منظومة الأصول بهذين الأمرين.

ومن ثم فإن نقد متون الأحاديث بمفهومه الواسع، وهو النظر في نصوص السنة بالدراسة والتمحيص، يتجلى في قضايا كثيرة من قضايا أصول الفقه، منها: مباحث الدلالة، ومبحث التعارض والترجيح، ومبحث قبول الخبر ورده من جهة المتن...، وداخل هذه المباحث تندرج مسائل كثيرة ومتعددة. ومن هذه المباحث ما هو مشترك بين أهل الأصول وأهل الحديث. فمباحث الدلالة تهتم بالأمور اللغوية للمتن من ألفاظ وتراكيب، وذلك باعتبارات وضعهما، وباعتبارات استعمالاتهما، ووضوحهما أو خفائهما... أما مباحث التعارض والترجيح، فقصد الأصوليون من خلالها وضع قواعد وضوابط تدرأ التعارض عن متون الشريعة بصفة عامة، وعن متون السنة بصفة خاصة، وخصصوا قسما ضمن هذه المباحث للكلام عن ترجيحات المتون. وأما مبحث قبول الخبر أو رده من جهة المتن، فقد قسموا الخبر بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام: قسم يجب تصديقه، وقسم يعلم كذبه، وقسم لا يعلم صدقه ولا كذبه[1].

من خلال هذا يظهر أن نقد المتن شكّل مجالا واسعا داخل منظومة أصول الفقه، وذلك بالنظر في ألفاظ المتن وأساليبه ومعانيه وسياقاته الداخلية والخارجية، قصد بيان مفهومه

---

[1] - المستصفى (ص:113-114).

السليم الموافق للأمور القطعية من أصول الشريعة، ومن ثم الإجابة عن الإشكالات التي تطرأ عليه وإمكانية الاستنباط منه والعمل به. وفي هذا المبحث أيضا سيتم الكشف عن مدى حضور هذا المسلك النقدي عند أبي بكر ابن العربي؛ وعن الضوابط التي اعتمد عليها فيه، مثل: ضابط عمل أهل المدينة وضابط القواعد الشرعية وضابط سد الذريعة وضوابط أخرى، وذلك كله من خلال دراسة بعض الأمثلة المستخرجة من كتبه.

المطلب الأول: ضابط عمل أهل المدينة

عمل أهل المدينة فيه تفصيل عند المالكية، فهو ليس على مرتبة واحدة وإنما على قسمين [1]: **الأول:** ما طريقه النقل والرواية، وهو المعوّل عليه عند مالك ومحققي المالكية؛ لأنه قطعي الثبوت عندهم، نقله جمع الثقات عن مثلهم وتواتروا عليه، ولا يكون إلا عن توقيف، فهو يجري مجرى نقل التواتر. فما كانت هذه طريقه ردّوا به أخبار العدول وقدموه عليها، أو جعلوها منسوخة به[2]. **الثاني:** ما طريقه الاجتهاد والاستنباط وإعمال الفكر والنظر، وهذا القسم فيه سعة[3]؛ لأن العلماء فيه سواء وإن على أفضلية بينهم في ذلك، ومن ثم فإجماعهم هذا غير ملزم ولا يقوى في الاحتجاج والاستدلال إلى درجة القسم الأول[4].

---

[1] – الانتصار لأهل المدينة، ابن الفخار،(90-95). وأشار إلى هذا التقسيم أيضا أبو الوليد الباجي في إحكام الفصول، (486/1-489). والقاضي عياض في ترتيب المدارك، (47/1-51).

[2] – قال ابن رشد: "أما ما كان من السنن التي اتصل العمل بخلافها فيقدم ما اتصل به العمل عليها؛ لأن اتصال العمل بخلافها دليل على نسخها". البيان والتحصيل (482/18).

[3] – وذكره الباجي ونسبه أيضا إلى أبي بكر الأبهري وابن القصار وغيرهما، إحكام الفصول، (488/1).

[4] – والمالكية أنفسهم اختلفوا في حجية هذا القسم؛ فابن رشد مثلا قدّم هذا النوع من إجماع أهل المدينة واجتهادهم على اجتهاد غيرهم، "لأنهم وإن شاركوا أهل الأمصار في مقامات العلم فقد زادوا عليهم بمشاهدة الوحي وترتيب الشريعة، ووضع الأمور مواضعها، والعلم بناسخ القرآن من منسوخه، واستقر عليه آخر أمر النبي –*عليه السلام*–". البيان والتحصيل، (332/17).

وقد اعتمد أبو بكر على العمل في نقد المتون الحديثية ورجع إليه لحل مشكلاتها، وهذه أمثلة مما وقفت عليه في كتبه:

حديث أبي محذورة في صيغة الأذان والإقامة «أن النبي —صلى الله عليه وسلم— علمه الأذان تسع عشرة كلمة، والإقامة سبع عشرة كلمة»[1].

اختلفت الآثار في الأذان في التكبير في أوله وفي الترجيع[2]، وبسبب ذلك اختلف الفقهاء في صفة الأذان والإقامة؛ فذهب مالك والشافعي إلى أن الأذان مثنى مثنى والإقامة مرة مرة، إلا أن الشافعي يقول في أول الأذان: الله أكبر أربع مرات، ومالك يقولها مرتين، واتفقا على الترجيع في الأذان. أما أبو حنيفة وأصحابه فمذهبهم أن الأذان والإقامة مثنى مثنى، وفي أول الأذان والإقامة: الله أكبر أربع مرات، ولا ترجيع في الأذان[3].

وقد احتج المالكية فيما ذهبوا إليه من الترجيح بين الروايات بما استمر عليه العمل في المدينة؛ لأن مثل هذا الأمر يؤخذ تطبيقا عمليا وليس نظريا، قال أبو بكر: "اختلفت الروايات في كيفيته عن النبي صلى الله عليه وسلم من طرق مروية عن بلال وسمرة وسعد وأبي محذورة، بروايات لا يعول على أكثرها، إلا ما رواه مالك في موطئه، وذلك أن مالكا عول على نقل أهل المدينة وعملهم، وقد نقل الأذان سبع عشرة كلمة نقلا متواترا، ولذلك قال: "لا أعرف شيئا مما أدركت

---

[1] – سنن الترمذي، أبواب الصلاة، باب ما جاء في الترجيع في الآذان، (367/1).

[2] – الترجيع هو: ترديد الصوت في الحلق في قراءة أو غناء أو زمر، أو غير ذلك مما يترنم به، والترجيع في الأذان: هو تكرير الشهادتين جهرا بعد إخفائهما. ينظر: التعريفات، الجرجاني، (ص: 56). وتاج العروس، مرتضى الزبيدي، (21/ 76)

[3] – للتوسع في أقوال المذاهب في هذه المسألة يمكن الرجوع إلى التمهيد، (28/24)، والاستذكار (368/1-369).

عليه الناس، إلا النداء للصلاة" وكذلك نقلت الإقامة فرادى، هذا نقل أهل المدينة، فلا يعول إلا على مذهب مالك في هذا المعنى"[1].

بنى ابن العربي نقده للروايات المروية في الآذان على عمل أهل المدينة، وجعل منه ضابطا للترجيح بينها؛ لأنه الأصل عنده والمقدم عليها، به تقبل الروايات وبه تردّ، لأن ما اتصل به العمل من الأخبار أولى مما لم يتصل به عمل منها، ولذلك جعل الحجة لمالك في هذه المسألة، قال: "عمل أهل المدينة فيما طريقه النقل أصل لا يزعزع وقد نقلت الآذان تسع عشرة كلمة نقلا متواترا فترجح على غيره، وكذلك نقلت الإقامة فرادى حتى الإقامة منها، فكان هذا النقل المتواتر مرجحا على الحديث الصحيح: "أمر بلال أن يشفع الأذان وأن يوتر الإقامة إلا الإقامة"[2].

عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم "أنه كان يسلم عن يمينه وعن يساره: السلام عليكم ورحمة الله، السلام عليكم ورحمة الله"[3]

اختلفت الروايات في صفة السلام من الصلاة؛ منها أنه كان يسلم تسليمة واحدة، وروي عنه أنه كان يسلم تسليمتين عن يساره ويمينه، وتبعا لهذا اختلف العلماء فيها، "قالت طائفة من العلماء: يسلم تسليمتين عن يمينه وعن يساره، وروي ذلك عن أبي بكر، وعمر، وعلى، وابن مسعود، وعمار بن ياسر، وأبي موسى الأشعري، وابن عمر، وجابر بن عبد الله، والبراء بن عازب، كلهم عن النبي –صلى الله عليه وسلم–، أسندها الطبري. وقالت طائفة: يسلم تسليمة واحدة فقط، وروي

---

[1] – المسالك (2/ 332)

[2] – القبس (ص: 203)

[3] – سنن الترمذي أبواب الصلاة، باب ما جاء في التسليم في الصلاة، (1/ 383). وفي صحيح مسلم عن عامر بن سعد، عن أبيه، قال: «كنت أرى رسول الله صلى الله عليه وسلم يسلم عن يمينه، وعن يساره، حتى أرى بياض خده» كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب السلام للتحليل من الصلاة عند فراغها وكيفيته (1/ 409)

ذلك عن ابن عمر، وأنس بن مالك، وعائشة، وسلمة بن الأكوع، وطائفة كثيرة من التابعين، وبهذا قال مالك والليث، والأوزعي، ودفعوا أحاديث التسليمتين، وقالوا: لا أصل لها"[1]

وقد انتقد المالكية أحاديث التسليمتين باعتماد ضوابط كثيرة أهمها ما استقر عليه العمل في المدينة، وقد سلك الإمام ابن العربي مسلكهم في النقد في هذا المثال[2]، حيث نقل عن المهلب قوله: "لما كان السلام تحليلا من الصلاة وعلما على فراغها، دلت التسليمة الواحدة على ذلك، ولو كانت التسليمتان كمالا، فقد مضى العمل بالمدينة في مسجد رسول الله –صلى الله عليه وسلم– على تسليمة واحدة، فلا يجب مخالفة ذلك"[3]. وزيادة في تأكيد اعتماد العمل ضابطا في النقد عند أبي بكر قوله: "والحديث صحيح من غير شك ولكن عمل أهل المدينة ونقلهم في ذلك أقوي وأصح"[4].

المطلب الثاني: ضابط القواعد الشرعية

تستند الشريعة الإسلامية من حيث بناء أحكامها ـــإضافة إلى علم أصول الفقهـــ إلى القواعد الشرعية. وهي "قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى"[5]. وهذه القواعد ليست على وزان واحد، وإنما هي أقسام وأنواع بحسب الاعتبار، فهناك قواعد فقهية، مثل قاعدة "اليقين لا يزول بالشك"، وهناك قواعد أصولية، مثل قاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، وهناك

---

[1] – المسالك (2/ 393_394)

[2] – قلت في هذا المثال لأن أبا بكر قد يخالف المالكية في منهجهم النقدي للأحاديث وهذا ما سيتم بيانه في القادم من الأمثلة.

[3] – المسالك (2/ 394). المهلب هو: "أبو القاسم بن أحمد بن أسيد بن أبي صفرة التميمي(ت435هـ)" ترتيب المدارك (8/ 35).

[4] – عارضة الأحوذي (1/ 19) _ المسالك (2/ 394)

[5] – الفروق، القرافي، (1/2-3).

أيضا قواعد مقاصدية، مثل قاعدة "الأمور بمقاصدها"، وأيضا هناك قواعد عقدية، مثل قاعدة "نفي التشبيه عن الله تعالى".

ومن خصائص هذه القواعد العموم أو الشمولية؛ أي أنها قواعد كلية كبرى شاملة لجزئياتها وفروعها. وهناك قواعد أخرى أقل شمولا، وإن كانت شاملة لكثير من الفروع والجزئيات، إلا أنها أضيق من الأولى[1]. ومن خصائصها أيضا أنها قطعية[2]، ولأجل قطعيتها اعتمدها المالكية في نقدهم لمتون السنة النبوية، وجعلوها ضابطا يحتكمون إليه في حل مشكلات المتون. وقد أشار الشاطبي عند كلامه عن أقسام الأدلة الشرعية من حيث صفتي القطع والظن، أشار إلى أن الإمام مالك بن أنس ردّ أحاديث وتوقّف في أخرى لمخالفتها أصولا قطعية وقواعد شرعية[3]. كما قال ابن العربي عن حديث "الله أطعمك وسقاك لا قضاء عليك"، قال: "ليته صح فإنا نتبعه ونقول به **إلا على أصل مالك في أن خبر الواحد إذا جاء بخلاف القواعد لم يعمل به** كما قال في بيع العرية بخرصها لأنه لا يجوز بيعها إلا بالدنانير والدراهم، لأن هذا الحديث يعترض على قاعدة الماء فلا يوجب عملا"[4].

وفي هذا المطلب سيتم بيان اعتماد ابن العربي القواعد الشرعية في نقد المتون وكيف جعل منها ضابطا في الترجيح والتأويل.

---

[1] – وقد أشار الشاطبي إلى أن عموم هذه القواعد أغلبي أو أكثري وليس كليا، قال: "ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة، وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع؛ كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي، لا العموم الكلي التام الذي لا يختلف عنه جزئي ما"الموافقات (4/ 14)

[2] – قال الشاطبي: "إن القاعدة مقطوع بها بالفرض؛ لأنا إنما نتكلم في الأصول الكلية القطعية..." إلى أن قال: "القاعدة غير محتملة، لاستنادها إلى الأدلة القطعية". الموافقات، (8/4).

[3] – الموافقات، (197/3).

[4] – عارضة الأحوذي، (3/ 248)

عن أبي هريرة أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– قال: «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات»[1].

اختلف الأئمة والفقهاء في معنى هذا الحديث وفي العمل به اختلافا كثيرا، فجملة مذهب المالكية أن الكلب طاهر العين وطاهر السؤر، ومن ثم فالإناء يندب غسله عندهم سبعا كما جاء في الحديث تعبدا[2]. وذهب الشافعية وأهل الظاهر إلى أن الكلب نجس العين ونجس السؤر، لذلك يغسل الإناء سبعا وجوبا؛ لأنه نجس[3]. وقال الأحناف إن الكلب نجس العين والسؤر، إلا أنهم قالوا بوجوب غسل الإناء جيدا حتى تزول النجاسة من غير اعتبار بعدد الغسلات، وإنما ذلك راجع إلى إزالة النجاسة؛ فإن زالت بواحدة حصل المراد، والأمر بالغسل في الحديث بسبب التنجيس، لا للتعبد كما قال المالكية[4].

وتفصيل مذهب مالك في المسألة، أنه جاء في المدونة قول مالك تعقيبا على هذا الحديث: "قد جاء هذا الحديث وما أدري ما حقيقته"[5]. وقد اجتهد أتباعه في تعليل قوله هذا، ومن هذه التعليلات أن الحديث قد خالف أصولا قطعية عنده، مثل قوله تعالى: ﴿فكلوا مما أمسكن عليكم﴾ [المائدة/5]، فلو كان الكلب نجس العين أو السؤر لتنجس الصيد بإمساكه، ولما أذن الله تعالى بأكله. وكذلك فيه مخالفة للقاعدة الشرعية القاضية بأن الحياة سبب في الطهارة، وهي متحققة في الكلب؛ لأنه "لما كان الموت من غير ذكاة هو سبب نجاسة عين الحيوان بالشرع،

---

[1] – الموطأ، كتاب الطهارة، باب جامع الوضوء، (34/1).

[2] – الانتصار لأهل المدينة، ابن الفخار، (ص: 100) – التلقين، القاضي عبد الوهاب، (ص: 26) – المنتقى، الباجي، (73/1)

[3] – الأم، الشافعي، (221/7).

[4] – المبسوط، السرخسي، (48/1) – مختصر اختلاف العلماء، الطحاوي، (117/1).

[5] – المدونة، مالك بن أنس برواية سحنون عن ابن القاسم، (115/1).

وجب أن تكون الحياة هي سبب طهارة عين الحيوان، وإذا كان ذلك كذلك فكل حي طاهر العين، وكل طاهر العين فسؤره طاهر"[1].

وهذا الذي ذكره أبو بكر بن العربي من أن سبب قول مالك "ما أدري ما حقيقته"، هو معارضة الحديث لظاهر القرآن والقاعدة الشرعية، قال ابن العربي: "قال في مسألة غسل الإناء من ولوغ الكلب: قد جاء هذا الحديث ولا أدري ما حقيقته؛ لأن هذا الحديث عارض أصلين عظيمين، أحدهما: قول الله تعالى: ﴿فكلوا مما أمسكن عليكم﴾، قال مالك: يؤكل صيده فكيف يكره لعابه؟! والثاني: أن علة الطهارة هي الحياة، وهي قائمة في الكلب"[2].

بنى ابن العربي نقده لمتن الحديث على ضابطين: ظاهر القرآن والقاعدة الشرعية، وهذا موضوع المسألة الأصولية: "إذا جاء خبر الواحد معارضًا لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به أم لا؟ فقال أبو حنيفة لا يجوز العمل به، وقال الشافعي يجوز العمل به، وتردد مالك في المسألة، ومشهور قوله والذي عليه المعول أن الحديث إذا عضدته قاعدة أخرى قال به وإن كان وحده تركه"[3].

قوله -صلى الله عليه وسلم-: «المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه، ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار»[4].

هذا الحديث من أصح الأحاديث سندا، وهو يفيد إثبات خيار المجلس للمتبايعين بعد انعقاد البيع حتى يفترقا من ذلك المجلس، واستثنى بيع الخيار من ذلك. وقد اختلف العلماء في القول به والعمل عليه، فمنهم من قال بظاهره، وجعله أصلا من أصول البيوع كالشافعية، ومنهم

---

[1] - بداية المجتهد، ابن رشد الحفيد، (34/1).

[2] - القبس، (812/2).

[3] - نفسه.

[4] - الموطأ، كتاب البيوع، باب بيع الخيار، (671/2).

من توقف فيه، وعمل على تأويل ظاهره كالإمام مالك الذي لم ير العمل على ظاهره مع إقراره بصحة ثبوته. قال مالك عنه: "وليس لهذا عندنا حد معروف، ولا أمر معمول به فيه"[1].

وعلى هذا درج فقهاء المالكية فقالوا بإلزامية البيع وعدم ثبوت خيار المجلس بعد انتهاء الصيغة ووقوع التراضي، وعملوا على بيان كلام مالك ونقد متن الحديث وتوجيهه. إلا أنهم اختلفوا في الضوابط التي بنوا عليها نقدهم للحديث، كما اختلفوا في بيان مقصود الإمام مالك من كلامه السابق. فابن رشد الجد مثلا بنى نقده لمتن هذا الحديث على ضوابط كثيرة؛ أولها: مخالفة الحديث للعمل المتصل بالمدينة، وما اتصل به العمل مقدم على أخبار الآحاد العدول، كما يكرر دائما ويقول[2].

إلا أن هذا الضابط لم يعتمده أبو بكر في نقده لمتن الحديث وجعل من قاعدة "الجهالة القطعية" هي الضابط في النقد وفي توجيه كلام الإمام مالك، قال: "قول مالك فيه وليس عندنا في هذا الحديث حد معروف ولا أمر معمول به إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة ولو شرط الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعا فكيف يثبت حكم بالشرع بما لا يجوز شرطا في الشرع وهذا شيء لا يتفطن إليه إلا مثل مالك"[3].

لقد دلت الأصول على أن البيع لا يجوز أن يعلّق تتميمه بأجل مجهول من تفرق الأبدان؛ لأن تفرق المتبايعين بالأبدان أجل غير معلوم الكيفية ولا الكمية ولا محدود ولا مقدر[4]. فخيار المجلس مجهول العاقبة، وليس له ضابط إلا الافتراق، وقد يطول وقد يقصر، ومثل ذلك مُجمع على

---

[1] – الموطأ، كتاب البيوع، باب بيع الخيار، (2/ 671).

[2] – المقدمات الممهدات، (2/ 95). وسلك مسلكه الإمام القرافي في اعتماد العمل ضابطا في نقد هذا المتن. الذخيرة (23/5).

[3] – القبس (845/2)، المسالك (6/ 153)، العارضة (5/6).

[4] – الانتصار لأهل المدينة، (ص: 115–116)

بطلانه[1]. كما وشدّد ابن العربي القول على من اعتمد العمل ضابطا في نقد المتن، قال: "وظنّ الجهّال المتفرسون بالعلم من أصحابنا أن مالكا إنما تعلّق بعمل أهل المدينة، وهذه غباوة"[2]. ومن القواعد التي اعتمدها المالكية ضابطا في نقد هذا الحديث، "إلزامية العقود"، وهذا الأصل المقطوع به مستنده نصوص كثيرة، على رأسها قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة]؛ "لأن العقود أسباب لتحصيل المقاصد من الأعيان، والأصل ترتيب المسببات على أسبابها"[3]. وكذا قاعدة "النهي عن بيع الغرر"، والبيع على ظاهر الحديث يجر إلى الغرر؛ لأن كل واحد من المتبايعين لا يدري ما يحصل له، هل الثمن أم المثمّن[4].

اختلف المالكية في اعتماد ضابط محدد في نقد هذا الحديث، لكن _وحسب ما وقفت عليه_ يبقى القول بعدم العمل بظاهره محل اتفاق بينهم، وإن اختلفوا في توجيه هذا الظاهر وضبطه بضوابط متفق عليها.

المطلب الثالث: ضابط سد الذريعة

الشريعة من حيث غاياتها ومقاصدها قائمة على أصلين عظيمين هما: جلب المصالح للناس، ودفع المفاسد عنهم، وهذان الأصلان معا جاءا لخدمة الكليات الخمسة: النفس والدين والنسل والعقل والمال؛ بجلب ما يحافظ عليها ويصلحها، وبدفع ما يهدمها ويفسدها. وضابط

---

[1] - الفروق، (272/3).

[2] - القبس، (845/2).

[3] - الفروق، (269/3) - الذخيرة (20/5).

[4] - الذخيرة، (22/5) – الموافقات، (197/3).

"سد الذرائع" يندرج ضمن الضوابط الوقائية التي تدفع المفاسد عن هذه الكليات، كما أن ضابط "فتح الذرائع" يندرج بالمقابل ضمن الضوابط التي تجلب لها المصالح[1].

واعتبار الذريعة سدا وفتحا في الأصل متمسَّك جل الأئمة والفقهاء، وإنما اشتهر مالك وأصحابه –رحمهم الله– به وتوسعوا في استعماله لكثرة ما كانوا يفزعون إليه في اجتهادهم، حتى عرفوا به دون غيرهم. قال الإمام القرافي: "ليس سد الذرائع خاصا بمالك –رحمه الله– بل قال بها هو أكثر من غيره وأصل سدها مجمع عليه"[2]. وهذا ما سنراه في هذا المطلب مع الإمام أبي بكر بن العربي رحمه الله، حيث سيتم بيان مدى اعتماد هذا الأصل ضابطا حتى في نقد متون الأحاديث عنده.

عن عائشة –رضي الله عنها– قالت: «كان رسول الله –صلى الله عليه وسلم– يقبل إحدى نسائه وهو صائم».[3]

ظاهر الحديث يقضي بجواز القبلة للصائم، وهناك أحاديث أخرى صحيحة تشهد له، ولأصحاب المذاهب في حكم القبلة للصائم أقوال، فأرخص فيها الأحناف لمن يأمن على نفسه من الإنزال[4]، وكذلك قال الشافعية: إنها "ليست محرمة على من لم تحرك شهوته، لكن الأولى له تركها، ولا

---

[1] – والذرائع ثلاثة أقسام: قسم مجمع على سده ودفعه، كحفر الآبار في طرق الناس، وقسم مُجمع على عدم سده وأنه ذريعة لا تُدفع، كمنع غرس أشجار العنب خشية انتاج الخمر، وقسم مختلف في سده، كتضمين حملة الطعام لئلا تمتد أيديهم إليه. الفروق، (33/2)– الموافقات، (131/3).

[2] – الفروق، (33/2)– وشرح تنقيح الفصول، (448/1). لكن هذا الإجماع الذي يحكيه القرافي قد خرقه بعض العلماء جملة، وعلى رأسهم ابن حزم الظاهري الذي رد القول بسد الذرائع ردا قويا،. الإحكام في أصول الأحكام، (2/6).

[3] – صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب بيان أن القبلة في الصوم ليست محرمة على من لم تحرك شهوته، (2/ 776)

[4] – مختصر اختلاف العلماء، الطحاوي، (13/2).

يقال: إنها مكروهة له، وإنما قالوا: إنها خلاف الأولى في حقه"[1]. وذهب أهل الظاهر إلى إباحتها بإطلاق[2]. أما المالكية فقالوا بكراهية ذلك مطلقا[3]. ومن أهل العلم من فرّق في هذه المسألة بين الشاب والشيخ[4]، وذلك استنادا إلى ما جاء عن ابن عباس لما سئل عن القبلة للصائم أنه "أرخص فيها للشيخ، وكرهها للشاب"[5]. ولعل هذا يتناسب مع القول بأنه إن أمن الإنزال فلا كراهة؛ لأن عادة الشاب أن يقبل بشهوة بعكس الشيخ.

قال أبو بكر بن العربي: "والصحيح عندي (...) لا ينبغي لأحد أن يتعرضها إلا أن يكون شيخا منكسر الشهوة، ولعل هذا السائل كان كذلك[6]؛ لأن في تعاطيها تغريرا بالعبادة، وتعريضا لها لأسباب الفساد، وذلك مكروه باتفاق من الأمة. قولها: "كان يقبل بعض أزواجه وهو صائم" دليل على أن القبلة لا تمنع صحة الصوم، ولا خلاف في ذلك، إلا أنه يكره لمن لا يأمن نفسه ولا يملكها، لئلا يكون سببا إلى ما يفسد الصوم، والمباشرة في ذلك تجري مجرى القبلة؛ لأنها مما يتلذذ بها، وهي من باب الاستمتاع، وربما كانت سببا إلى مذي أو مني"[7].

الأصل في المسألة هو معارضة الحديث لأصل شرعي في الصيام، وهو الإمساك عن شهوتي البطن والفرج وعن كل ما يحركهما. والقبلة رسول شهوة الفرج لذلك كان القول بالكراهة هنا من باب سد ذريعة تحريك الشهوة. ولا شك أن في القبلة احتمال تحريك الشهوة واحتمال

---

[1] – شرح صحيح مسلم، النووي، (215/7).

[2] – المحلى بالآثار، ابن حزم الظاهري، (347/4).

[3] – قال ابن القاسم: "شدّد مالك في القبلة للصائم، في الفرض والتطوع"النَّوادر والزِّيادات، ابن أبي زيد القيرواني، (47/2).

[4] – ذكر القرطبي منهم: أبا حنيفة والشافعي والثوري والأوزاعي، قال: "وحكاه الخطابي عن مالك". المفهم (163/3).

[5] – الموطأ، كتاب الصيام، باب ما جاء في الرخصة في القبلة للصائم، (1/ 293)

[6] – المقصود ما جاء في الموطأ، كتاب الصيام، باب ما جاء في الرخصة في القبلة للصائم، (1/291-292)

[7] – المسالك، (4/ 182).

عدمها، فتركها بالمرة أولى وأحرى، ولا ينازع في هذا كثير من العلماء. مما يعني اعتماد أبي بكر وسائر العلماء أصل "سد باب الذريعة" ضابطا في نقد متن الحديث.

قوله –صلى الله عليه وسلم–: «من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال كان كصيام الدهر»[1].

ثبتت أحاديث كثيرة في الترغيب في صيام الست من شوال بعد صيام رمضان. ويزيد من قيمة هذه الأيام أنها تعدل صيام الدهر، جاء في كتب السنن قوله –عليه السلام–: «صيام شهر رمضان بعشرة أشهر، وصيام ستة أيام من شوال بشهرين، فذلك صيام سنة»[2]. والذي قال به الشافعية والحنابلة[3]: استحباب صيام هذه الأيام كما ينص عليه ظواهر الأحاديث، إلا أن الأحناف والمالكية خالفوهم في ذلك، وقالوا بكراهة صيامها[4]، فقد روي عن الإمام مالك أنه قال: "... ولم يبلغني ذلك عن أحد من السلف، وإن أهل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدعته، وأن يلحق برمضان ما ليس منه أهلُ الجهالة والجفاء، لو رأوا في ذلك رخصة عند أهل العلم ورأوهم يعملون ذلك"[5].

يظهر جليا أن فقه مالك في هذه المسألة مبني على أصل سد باب الذريعة، حيث جعل منه ضابطا في نقد متن الخبر ومستندا في عدم العمل به. قال الشاطبي: "ونهى [أي: مالك]

---

[1] – صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب استحباب صوم ستة أيام من شوال إتباعا لرمضان، (2/ 822).

[2] – السنن الكبرى للنسائي، كتاب الصيام، صيام ستة أيام من شوال، (3/ 239)

[3] – المهذب، الشيرازي، (344/1) – المغني، ابن قدامة، (3/176-177).

[4] – جاء في بدائع الصنائع أن أبا يوسف قال: "كانوا يكرهون أن يتبعوا رمضان صوما خوفا أن يلحق ذلك بالفرضية" (78/2).

[5] – الموطأ، (311/1). إلا أن ابن عبد البر نفى صحة السبب الأول، وأكد السبب الثاني. قال: "ومالك لا يجهل شيئا من هذا، (...) وما أظن مالكا جهل الحديث، والله أعلم؛ لأنه حديث مدني انفرد به عمر بن ثابت". الاستذكار، (380/3).

عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث فيه؛ تعويلا على أصل سد الذرائع"[1]. وروى الإمام الباجي عن مطرف قوله: "إنما كره مالك صيامها لئلا يلحق أهل الجهل ذلك برمضان، وأما من رغب في ذلك لما جاء فيه فلم ينهه، والله أعلم وأحكم"[2].

على هذا النهج سار أبو بكر بن العربي في نقده لمتن الحديث باعتماد ضابط سد باب الذريعة، خوفا على عوام الناس أن يتبعوا سنن أهل الكتاب ويزيدوا في رمضان ما ليس منه، قال: "إنما فعله النبي –صلى الله عليه وسلم–[3] احترازا مما فعله أهل الكتاب؛ لأنهم كانوا يزيدون في صومهم على ما فرض الله عليهم أولا وآخرا، حتى بدلوا العبادة، فلهذا لا يجوز استقبال رمضان ولا تشييعه من أجله"[4]. إلا أنه قال بجواز صومها إذا أمن فتح هذا الباب ولم تلحق بيوم الفطر مباشرة، مع أفضلية صوم عشر ذي الحجة عليها، قال: "قول النبي –صلى الله عليه وسلم–: "من صام رمضان وستا من شوال" الحديث لأنه لا يحل صلتها بيوم الفطر ولكن يصومها متى ما كان؛ لأن المقصود بالحديث: "من صام رمضان وستا من شوال"، فقد حصلت له المثوبة ثلاث مئة وستين يوما، وذلك الدهر؛ لأن الحسنة بعشر أمثالها، فأفضلها أن تكون في عشر ذي الحجة إذ الصوم فيه أفضل منه في شوال"[5].

وقد شدد على من صامها مباشرة بعد رمضان، قال: "ولو علمت من يصومها أول الشهر وملكت الأمر أدبته وشردت به لأن أهل الكتاب بمثل هذه الفعلة وأمثالها غيروا دينهم وأبدوا رهبانيتهم"[6].

---

[1] – الموافقات، (199/3).

[2] – المنتقى، (76/2).

[3] – يقصد قوله عليه السلام: "إذا انتصف شعبان فلا يصومن أحدكم حتى يأتي رمضان". سنن أبي داود، كتاب الصوم، باب فيمن يصل شعبان برمضان، (4 /23)

[4] – المسالك (4/ 163)

[5] – المسالك (4/ 163)

[6] – عارضة الأحوذي (3/ 292_293)

وقال في الأحكام: "ومن اعتقد أن صومها مخصوص بثاني يوم العيد فهو مبتدع سالك سنن أهل الكتاب في الزيادات، داخل في وعيد الشرع حيث قال: "لتركبن سنن من كان قبلكم" الحديث"[1].

كانت هذه أمثلة لأحاديث نبوية شريفة انتقد أبو بكر بن العربي متونها باعتماد ضوابط المسلك الفقهي الأصولي في النقد، وهي ضوابط تهدف بالأساس إلى الفهم السليم للمتون والإجابة عن إشكالاته وإمكانية الاستنباط منه والعمل به. ولابد من الإشارة إلى أن ضوابط المدروسة في هذا المبحث (عمل أهل المدينة والقواعد الشرعية وسد الذريعة) هي ضوابط على سبيل التمثيل لا الحصر، وإلا فهناك ضوابط أخرى لم يسعف المقام لذكرها جميعها، مثل ضابط عمل الصحابة والخلفاء كما جاء في مسألتي "السترة في الصلاة"[2] و"النصاب الذي يجب به حد السرقة"[3]، ومثل ضابط المصلحة كما جاء في مسألة "الأكل من طعام الغنيمة قبل القسمة"[4]، وغير ذلك.

الخاتمة:

إن الإمام أبا بكر بن العربي –رحمة الله عليه– من كبار الأئمة المالكية الذين حرصوا على تقعيد القواعد، ووضع الضوابط في الاحتجاج بالحديث والاستدلال به، وفي كيفية التعامل معه عند الاختلاف والتعارض، فكان نقده متون السنة النبوية الشريفة ممارسة عملية أجاد فيها وأفاد وحقق المراد.

---

[1] – أحكام القرآن (1/ 88)

[2] – "ولله در مالك رضي الله عنه، فإنه ذكر الأحاديث التي تمنع القطع، وعلم أن هناك أحاديث سواها، فأدخل عن علي بن أبي طالب أحد الخلفاء أنه قال (لا يقطع الصلاة شيء) وإذا عمل الخلفاء بأحد الحديثين كان ترجيحا له" القبس (ص: 344)

[3] – "وأما حديث الحنفية فضعيف، والدليل على ضعفه ترك الخلفاء العمل به" القبس (ص: 1024)

[4] – "ثبت في الصحيح أن النبي –صلى الله عليه وسلم– أمر بإكفاء القدور التي أطبخت من الإبل والغنم ثم قسم الغنيمة، وإنما المعول في ذلك على المصلحة (...) وهذا من دلائل المصلحة وأحكامها التي انفرد بها مالك، رضي الله عنه" القبس (ص: 605_606)

وقد أسفر هذا البحث الموسوم بـ"نقد متن الحديث النبوي عند أبي بكر بن العربي: المسالك والضوابط" عن بيان مسالك وضوابط هذا العالم الجليل -رحمه الله- في نقد المتون، ورصد كيفية تعامله مع الأحاديث، وكيفية استثمار القواعد العلمية التي استند إليها في اختياراته، وفي هذه الخاتمة خلاصات البحث ونتائجه:

- إن "نقد المتن" عموما هو: عملية بحث وكشف وتمحيص لنص الأثر، بإعمال النظر في ألفاظه وأساليبه ومعانيه وسياقاته الداخلية والخارجية، يقوم بها الناقد قصد مناقشة ذلك المتن؛ للإجابة عن إشكالاته وإبراز مواطن الصحة والضعف فيه، مع بيان ما ينبني عليه العمل وما لا عمل عليه.

- نقد المتن الحديثي يتجاذبه المحدثون من جهة، والفقهاء والأصوليون من جهة ثانية، ولكل مسلكه وضوابطه في النقد. وقد برع الإمام ابن العربي في المسلكين معا:

فمسلك المحدثين في نقد المتون عند أبي بكر ابن العربي يمكن وصفه بأنه مسلك تمحيصي يهدف إلى بيان مواطن الخطإ أو الوهم في المتن الحديثي، وأساس هذا المسلك مبني على عرض المتن موضوع النقد على ضوابط أهمها:

أولا: عرض المتن على روايات أخرى له والمقابلة بينها، وعرض بعضها على بعض؛ قصد الكشف عن أي مخالفة من زيادة أو نقصان أو تفرد أو اضطراب...

ثانيا: عرض المتن على اللغة العربية ومعانيها ومبانيها وقواعدها، قصد الكشف عن أي لحن أو تصحيف أو تحريف...، وضابط اللغة في النقد عند أبي بكر يكون ببيان الغريب أو المعاني أو القواعد اللغوية والنحوية...

ثالثا: عرض المتن على الأحداث التاريخية لبيان أي تعارض أو تناقض بينها، ويدخل في هذا الضابط عند ابن العربي -إضافة إلى أحداث السيرة النبوية- يدخل علم الأنساب وعلم التراجم من ضبط الأسماء والكنى وضبط تواريخ الوفيات... وقد سبق وصرح أبو بكر رحمة الله

عليه بضرورة اعتماد ضابط التاريخ في نقده متون الأحاديث بقوله: "ولو اختلف تاريخ الحديث في يوم من أوله وآخره لوجب رده"[1].

وأما مسلك الفقهاء والأصوليين في نقد متون الأحاديث عند ابن العربي؛ فهو مسلك يهدف لبيان مفهوم سليم للمتن موافق للأمور القطعية من أصول الشريعة، يجيب عن الإشكالات التي تطرأ على المتن؛ ليمكن الاستنباط منه والعمل به. وهذا المسلك مبني على عرض المتن على ضوابط أصولية، أهمها: ضابط عمل أهل المدينة وعمل الصحابة والخلفاء، وضابط القواعد الشرعية، وضابط سد الذريعة والمصلحة. والملاحظ عند ابن العربي في هذا المسلك ما يلي:

أولا: أنه رحمة الله عليه قد يعتمد أكثر من ضابط في نقد المتن الواحد؛ كما جاء في حديث ولوغ الكلب، حيث اعتمد على ضابطي: ظاهر القرآن والقاعدة الشرعية في نقد متن الحديث. وهذا نجده عنده حتى في المسلك الحديثي؛ فمثلا في حديث "يا نساء المؤمنات..." اعتمد ضابطي اللغة العربية والروايات الأخرى في النقد.

ثانيا: أنه في بعض الأمثلة قد يخالف علماء المالكية في الضوابط المعتمدة عندهم في نقد المتن نفسه، فقد يعتمد ضوابط لم يعتمدها جمهور المالكية، مثل ما جاء في حديث "خيار المجلس" حيث اعتمد على قاعدة "الجهالة القطعية" في النقد، وشدد القول على من اعتمد على عمل أهل المدينة في ذلك، كابن رشد الجد.

وأختم بتوصية لهذا البحث، وهي أن لأبي بكر ابن العربي رحمة الله عليه مسلكا ثالثا في نقد متون الأحاديث النبوية الشريفة؛ يمكن تسميته -إن صح ذلك- بالمسلك الكلامي (نسبة لعلم الكلام)، وهو مسلك ينتقد متون الأحاديث العقدية خاصة؛ التي تحكي أمورا غيبية يصعب على العقل البشري استيعابها. ولهذا المسلك ضوابط خاصة في النقد، منها المشترك مع باقي

---

[1] - عارضة الأحوذي (11/ 263).

المسالك كضابط سد الذريعة، ومنها الخاص بهذا المسلك دون غيره مثل القواعد العقدية والمسلمات العقلية.

لائحة المصادر والمراجع:

- إحكام الفصول في أحكام الأصول، أبو الوليد الباجي (474هـ)، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية (1415هـ/1995م).

- أحكام القرآن، أبو بكر بن العربي (543هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثالثة (1424هـ/2003م).

- الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن حزم الظاهري (456هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

- الاستذكار، أبو عمر يوسف بن عبد البر القرطبي (463هـ)، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى (1421هـ/2000م).

- الأم، محمد بن إدريس الشافعي (204هـ)، دار المعرفة – بيروت، (1410هـ/1990م).

- الانتصار لأهل المدينة، محمد ابن الفخار القرطبي (419هـ)، تحقيق: محمد التمسماني الإدريسي، الرابطة المحمدية للعلماء – المغرب، الطبعة الأولى (1430هـ/2009م).

- أنوار البروق في أنواء الفروق المعروف بالفروق، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (684هـ)، عالم الكتب.

- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (587هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية (1406هـ/1986م).

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (595هـ)، دار الحديث – القاهرة، (1425هـ/2004م).

- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (520هـ)، تحقيق: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة الثانية، (1408هـ/1988م).

- ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض اليحصبي (544هـ)، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، مطبعة فضالة بالمحمدية، المغرب، الطبعة: الأولى.

- التلقين في الفقه المالكي، أبو محمد عبد الوهاب بن علي البغدادي (422هـ)، تحقيق: محمد بو خبزة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (1425هـ/2004م).

- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد البر القرطبي (463هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب، طبعة 1387هـ.

- الجامع الكبير [سنن الترمذي]، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (279هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، الطبعة الثانية (1395هـ/1975م).

- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (256هـ)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة الطبعة الأولى (1422هـ).

- جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (321هـ)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين بيروت، الطبعة: الأولى (1987م).

- الذخيرة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (684هـ)، تحقيق مجموعة من الأساتذة، دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى (1994م).

- سنن أبي داود السِّجِسْتاني (275هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.

- السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي (303هـ)، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الأولى (1421 هـ/2001 م)

- شرح تنقيح الفصول، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي(684هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى (1393هـ/1973م).

- شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، علي بن محمد أبو الحسن القاري (1014هـ)، تحقيق: محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم، قدم له: الشيخ عبد الفتح أبو غدة، دار الأرقم لبنان / بيروت.

- عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري (543هـ)، دار الكتب العلمية بيروت.

- العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي(170هـ)، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

- القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري (543هـ)، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة الأولى (1992م).

- المبسوط، محمد بن أحمد السرخسي (483هـ)، دار المعرفة – بيروت، (1414هـ/1993م).

- مختصر اختلاف العلماء، أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي(321هـ)، تحقيق: عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية – بيروت، الطبعة الثانية (1417هـ).

- المدونة الكبرى، مالك بن أنس الأصبحي (179هـ) برواية سحنون عن ابن القاسم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (1415هـ/1994م).

- المسالك في شرح موطأ مالك، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري (543هـ)، تحقيق: محمد بن الحسين السليماني وعائشة بنت الحسين السليماني، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، (1428هـ/2007م).

- المستصفى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (505هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (1413هـ/1993م).

- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس القزويني (395هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (1399هـ/1979م).

- معرفة أنواع علوم الحديث، (وهو ما يُعرف بمقدمة ابن الصلاح)، عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين المعروف بابن الصلاح (643هـ)، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر- سوريا- ودار الفكر المعاصر – بيروت-، طبعة: (1406هـ/1986م).

- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي (656هـ)، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، دار ابن كثير – بيروت / دار الكلم الطيب – دمشق،الطبعة الأولى (1417هـ/1996م).

- المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد

القرطبي(520هـ)، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى (1408هـ/1988م).

- المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (474هـ)، مطبعة السعادة مصر، الطبعة الأولى (1332هـ).

- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي(676هـ)، دار إحياء التراث العربي بيروت، الطبعة الثانية (1392هـ).

- الموافقات، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (790هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى (1417هـ/1997م).

- الموطأ، مالك بن أنس(179هـ)، رواية يحيى الليثي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي- بيروت، طبعة (1406هـ/1985م).

- الموقظة في علم مصطلح الحديث، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (748هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غُدّة، مكتبة المطبوعات الإسلامية حلب، الطبعة الثانية (1412 هـ).

- نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (852هـ)، تحقيق: نور الدين عتر، مطبعة الصباح دمشق، الطبعة الثالثة (1421 هـ/2000 م).

- النكت على كتاب ابن الصلاح، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (852هـ)، تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، الطبعة الأولى (1404هـ/1984م).

- النَّوادر والزِّيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (386هـ)، تحقيق عبد الفتّاح محمد الحلو وآخرون، دار الغرب الإسلامي بيروت، الطبعة الأولى (1999م).

المصطلح النقدي في عارضة الأحوذي:
مَقاسِمُه ومَراسِمُه

د. عبد الله التَّوْراتي
جامعة محمَّد الأوَّل، الناظور

تَوطئة:

اعتنى ابنُ العربي في دَرْسِه وبَحْثِه الحديثي بثلاثة من النقّاد، وسعى إلى الكشف عن طرائقهم في التخريج والترجمة، مع النظر إلى شرائطهم المعتمدة، ووَزْن بعضها بِبَعض، وهؤلاء النَّقَدَة الثلاثة هم: مالك بن أنس، ومحمَّد بن إسماعيل، ومحمَّد بن عيسى.

ففي سبيل الكشف عن مسلك مالك بن أنس ألَّف كتابيْن: القبَس، وترتيب المسالك.

وفي سبيل الإبانة عن مسلك محمد بن إسماعيل صنَّف كتابه الصريح في شرح الجامع الصحيح، ثم شفعه بكتاب النيّرين في شرح الصحيحين، ومختصره.

وجعل كتاب عارضة الأحوذي مختصًّا بمحمَّد بن عيسى، فأبان فيه عن مسالكه، وحرَّر أحكامه، ونهض بتراجمه، مع مقارنتها بصنيع صاحبه محمَّد بن إسماعيل في الأسانيد والمتون.

ولم يكشف أحدٌ عن مسالك هؤلاء في الرواية من أهل الأندلس كما كشف ابنُ العربي، وقد اختص بهم، وجعلهم قطب دائرته في الإملاء والإفادة، زمانًا ممتدًّا، وتشهد له بذلك مؤلفاته النقدية الكثيرة.

وهذا البحث هو متمحِّض لأبي عيسى، لما فيه من النُّكَت النقدية، والإشارات الحديثية، والتي تُعلي من كعب ابن العربي، وتجعله مع أكابر النَّقَدَة الأندلسيّين في زمانه.

وقد أدرتُه على سبعة أنظار، وهي:

النظر الأوَّل: الاشتغال بجامع الترمذي وخصوصياته

النظر الثاني: أغراض ابن العربي في عارضة الأحوذي

النظر الثالث: عناية الحفّاظ بعارضة الأحوذي

النظر الرابع: موارد ابن العربي في عارضة الأحوذي

النظر الخامس: مقاسم المصطلح النقدي في عارضة الأحوذي

النظر السَّادس: رسوم المصطلح النقدي في عارضة الأحوذي

النظر السَّابع: القواعد النقدية في عارضة الأحوذي

ثم خاتمة معرّفة بثمار الدراسة، وبعض آفاق البحث فيها.

النظر الأول: الاشتغال بجامع الترمذي وخصوصياته

لم يكن الاشتغال بجامع الترمذي في الأندلس من جهة الرواية والدراية ميسّرًا إلَّا لأفراد من الحفّاظ، وذلك لما احتواه من ذِكْر الطرق، والأبواب، والعلل، والجرح والتعديل، ومسائل الفقه والخلاف.

وقد كانت الرحلة في الأندلس لسماع جامع الترمذي لرجلين اثنين:

أولهما: أبو علي الصدفي.

وثانيهما: أبو بكر بن العربي.

أما أبو علي الصدفي فقد كان صاحب رحلة وسيعة، أكثر فيها من السماع، واختصّ بالحديث، ولازمه طوال سنيّ عمره، حتى عُرف به واشتهر، وقصده الناس لعُلُوّ إسناده، وكثرة محفوظه، وسيلان ذهنه بالمعارف الحديثية، وإتقانه لأصوله، وتذليل ذلك كله للطالبين والراغبين.

وأما أبو بكر بن العربي فقد كان على طريقة أخرى، تنظر إلى السماع والبَحْث، وتعتملهما معا، وتفوّق بسهامها إلى مقاصد أبي عيسى في كتابه، مع المقارنة والموازنة، والنقد والدرك، وغيرها من ضروب المعالمة والمفاقهة.

ولهذا لم نعلم أحدًا كان أسبق إلى كشف علوم أبي عيسى من أبي بكر بن العربي، ولا حام حوله طالب أو راغب، وذلك لوعورة الجامع، ولافتقار المبحر في ثبجه إلى علوم ورسوم قلّ أن تجتمع في رجل واحد، وما يقتضي ذلك من الرحلة الحفيلة، والسماع الكثير، والاتساع في الرواية، والفهم لقوانينها، والتحصيل للأصول، والتتبع للطرق، والاستقراء لأخبار الرواة، والمعرفة بمنازلهم في الإتقان والحفظ.

وأما تفسيره ودرسه فكان يحتاج إلى جملة فنون متصلة بالحديث، فيمّم الناسُ شطر البخاري ومسلم لشرح متونهما دون الوقوف على دلائل الصنعة عند منصفيهما، لهذا لم يكن طَرق أبواب الجامع سهلًا مذلّلًا لكل أحد.

وفي مقدمة أبي بكر بن العربي للعارضة بيانُ العلوم التي ينبغي الاعتناء بها في شرح الكتاب، من التعديل والتعليل، وبيان الطُّرق والروايات، والتراجم والأبواب، والاستدراك والنقد، وغيرها، وفي هذا إعلانٌ من ابن العربي عن مُكنته ومُنته في هاته العلوم الشريفة.

فلم يكن شرحه مقتصِرا على تفسير ما استغلق، وإنما لبيان طريقته في الشرح التي تجمع الأنظار النقدية مع الأنظار الفقهية والأصولية الكلامية.

وفي قصده إلى الإبانة عن منازع أبي عيسى في جامعه قال: «وليس في قَدْرِ كتاب أبي عيسى مِثْلُهُ: حَلاَوَةَ مَقْطَعٍ، ونَفَاسَةَ مَنْزَعٍ، وعُذُوبَةَ مَشْرَعٍ، وفيه أَرْبَعَةَ عَشَرَ عِلْمًا فَرَائِد: صَنَّفَ، وذلك أَقْرَبُ إلى العَمَلِ، وأَسْنَدَ، وصَحَّحَ وأَسْقَمَ، وعَدَّدَ الطُّرُقَ، وجَرَحَ وَعَدَّلَ، وَأَسْمَى وأَكْنَى،

ووَصَلَ وقَطَعَ، وأَوْضَحَ المعْمُولَ به والمتْرُوكَ، وبيَّنَ اخْتِلاَفَ العُلَمَاء في الرَّدِّ والقَبُولِ لآثَارِهِ، وذَكَرَ اختلافَهُمْ في تَأْوِيلِه، وكُلُّ عِلْمٍ مِنْ هذه العُلُومِ أَصْلٌ في بَابِهِ، وفَرْدٌ في نِصَابِهِ»[1].

ثم ألزم نفسه في تفسيره بالنصِّ على أمور والنَّهْج إلى مسائل، فقال: «ونَحْنُ سَنُورِدُ فيه -إنْ شَاءَ الله، بِحَسَبِ العَارِضَةِ- قَوْلاً في الإِسْنَادِ، والرِّجَالِ، والغَرِيبِ، وفَنًّا من النَّحْوِ، والتَّوْحِيدِ، والأَحْكَامِ، والآدَابِ، وَنُكَتًا مِنَ الحِكَمِ، وإِشَارَاتٍ إلى المصَالِحِ، فَالمنْصِفُ يَرَى رِيَاضَهُ أَنِيقَةً، وَمَقَاطِعَ ذَاتِ حَقِيقَةٍ، فَمِنْ أَيِّ فَنٍّ كَانَ مِنَ العُلُومِ، وَجَدَ مَقْصِدَهُ في مَنْصِبِهِ المفْهُومِ، بِلَفْظِ مَا شَاءَ وَأَوْعَى، وَتَرَحَّمَ عَلَى مَنْ جَمَعَ وَوَعَى»[2].

وقد وقع هذا الكلام إلى ابن رُشَيد السبتي، فرام التولج إليه ناقدًا، وذلك بتعديد العلوم التي عند أبي عيسى في جامعه، فذكر منها جملة، مستدركا على الحافظ أبي بكر، كان منها: زيادة الثقات، والتحسين، والاستغراب، ورواية الأكابر عن الأصاغر، ورواية الصحابة عن بعضهم، والتابعين عن بعضهم، وغير ذلك[3].

وقد ظن الحافظ ابن رُشَيد أن كلام ابن العربي في تعديد علوم أبي عيسى قصَد به إلى الحصر لما فيه، والاحتواء على ما به، وليس الأمر كذلك، وإنما هو إلماع إلى ما فيه بتعديد جملته، والدلالة على نخبته، وقد استوفى ابن العربي الكلامَ على تلك الفنون في تفاريق الكتاب وتضاعيفه، كان منها: رواية الأكابر عن الأصاغر، والاستغراب، ولابن العربي عناية خاصة به، والتحسين، وكشف ابن العربي عن كثير من معانيه المختلفة، والتي حاول المتأخرون قصرها وجعلها على معنى واحد، وقصد متوحد.

---

[1] عارضة الأحوذي: (19/1).

[2] عارضة الأحوذي: (19/1).

[3] النفح الشذي: (193/1).

ولكن ابن رُشَيد كان عَجِلًا، فقرأ ما قرأ من غير أن يتمهّل فيه، ولو أنه أعاد القراءة مرة أخرى لتَقْدِمته للاح له فيها أن ابن العربي لم يكن قاصدًا لإحصاء تلك العلوم، وإنما منبّهًا على جملتها، تاركا التفصيل لحين الإملاء والفسْر والبيان.

يؤَكِّد هذا ويؤيِّده قولُ الحافظ -قبلُ-: «وقَدْ كَانَتْ هِمَّتِي طَمَحَتْ إِلَى اسْتِيفَاءِ كَلاَمِهِ بالبَيَانِ، والإِحْصَاءِ لجَمِيعِ عُلُومِهِ بِالشَّرْحِ وَالبُرْهَانِ، إِلاَّ أَنِّي رَأَيْتُ القَوَاطِعَ أَعْظَمَ مِنْهَا، وَالهِمَمَ أَقْصَرَ عَنْهَا، وَالخُطُوبَ أَقْرَبَ إِلَيْهَا»[1].

ولابن رشيد أنظار أخرى كان فيها عجلًا على ابن العربي، ومنها مسألة شرط البخاري، إذ لم يحرّر المفهوم من كلام ابن العربي بخصوص اشتراط البخاري في أسانيد كتابه لرواية اثنين عن اثنين، قال الحافظ ابن رُشَيد: «ولقد كان يكفي القاضي في بطلان ما ادَّعاه أنه شرط البخاري أول حديث مذكور فيه»[2].

قلتُ: وكان يكفي ابن رُشَيد في بطلان ما ادَّعاه على ابن العربي أول كلامه على حديث إنما الأعمال بالنيات في كتابه الصريح في شرح الصحيح، قال أبو بكر: «المعوَّل في هذا الحديث على عمر رضي الله عنه، **وهو وإن كان طريقُه واحدًا**، فقد قاله عمر رضي الله عنه على المنبر؛ بحضرة الأعيان من الصحابة، فلم يَبْدُ منهم نكير، فصار كالمجمع عليه، وكأن عمر ذَكَّرَهم لا أخبرهم»[3].

---

[1] عارضة الأحوذي: (1/15).

[2] نزهة النظر: (ص51).

[3] فهرسة السرَّاج: (ص368).

وعلى مَهْيَع ابن رُشَيد كان الحافظ ابن سيّد الناس اليعمَري، فرام الاستدراك على ابن العربي، فذكر جملة من العلوم، كان منها: الشذوذ، والمدْرَج، وغيرها[1]، وهي علوم ألاح إليها ابن العربي في مواضعها، وقيّد جملة أخرى منها ممّا لم يذكره ابن سيّد الناس في طالعة نفحه.

وقد كانت هجرة ابن العربي إلى قرطبة، واحتفاء الناس به هناك باعثا له على بعث جملة من مشارعه العلمية القديمة، والتي كان يروم من خلالها إلى الكشف عن حصيلته الحديثية وحوصلته النقدية، وهو الأمر الذي لم يتهيأ له في إشبيلية لكثرة المجاذبة بينه وبين حسدته، والتحريض عليه، وتنفير الناس عنه، خصوصا من كان قاصدا إلى السماع منه.

وقد التأم حوله في مجالسه الحديثية فرقة من أكابر طلبة الحديث في زمانه، كان منهم: ابن عُبَيد الله، وكان القارئ بين يديه، وابن حُبَيش، وربما تولى هو القراءة في بعض المجالس، ومعهما: السهيلي، وابن خير، وابن بشكوال، وابن مضاء، وغيرهم.

ولا شك أن خبر إملاء ابن العربي لكتبه الجديدة قد انتشر بين تلامذته وطلابه القرطبين، فقصدوا إلى إشبيلية، واجتمعوا بها، فكان أن أملى عليهم جملة من كتبه، وذلك بعد عودته من مراكش محرم عام 536هـ[2]، فكان من تلك الكتب: العواصم والقواصم، وسراج المريدين، وعارضة الأحوذي، فيكون تاريخ تأليفه للعارضة هو هذا العام، وذلك لجملة قرائن نترك ذكرها لموضع آخر من أبحاثنا.

النظر الثاني: أغراض ابن العربي في عارضة الأحوذي

وهذه هي الأغراض التي لاحت لي من خلال تتبعي لكلام ابن العربي في كتابه، وهي:

---

[1] النفح الشذي: (193/1).

[2] برنامج السراج: (ص27).

الأوَّل: فِقْهُ الترجمة

اعتنى ابن العربي عناية خاصة بفِقه الأبواب، وذِكر الباعث على إدخال الحديث في تضاعيفه، مع الموازنة بصنيع مالك والبخاري، والاعتلال لكل ذلك، ومعه لحظ ترتيب أحاديث الباب، ومن أتقنه من الأئمة ومن قصّر به.

الثاني: التفسير لمصطلح أبي عيسى

وأكثر ما كان ذلك في مصطلح الحسن، وجملة من أقوال النقّاد في الرجال.

الثالث: ذكر أصح ما ورد في الباب من الحديث

وهو أمر عُرف به ابن العربي في كتبه كلها، ومعه الأبواب التي لم يصحّ فيها حديث، وهذا من ضروب التقعيد الذي عرف به وشهر.

الرابع: ذكر القواعد الحديثية المغنية عن تتبع الأسانيد لمن استطالها

الخامس: إحصاؤه لأحاديث الأحكام الثابتة

السادس: الإحصاء لبعض أحاديث الأبواب

كما صنع في أحاديث الحيض، إذ بلغت بتتبعه مائة حديث، وعدة طرقه مائة وخمسون طريقا.

السابع: الندب للعناية بأئمة الحديث الذين ميّزوا الصحيح من الضعيف

الثامن: قَرْنُ أحاديث أبي عيسى إلى أحاديث أئمة الصحيح

التاسع: النقد لأبي عيسى واختياراته الحديثية

العاشر: النقد لأحاديث الجامع الصحيح

الحادي عشر: الإعلاء لطريقة مالك في التخريج والتبويب والتعليل

الثاني عشر: الكشف عن معرفته بأصول الصنعة في الجامع الصحيح

الثالث عشر: الإبانة عن تحريراته في مسائل الحديث ومعضلاته

الرابع عشر: التنبيه على جملة فنون الحديث في كتاب أبي عيسى

الخامس عشر: إعمال طريقته في النظر في معاني الحديث، بجمع الطرق والروايات، واستخراج قانون كلي لها.

النظر الثالث: عناية الحفّاظ بعارضة الأحوذي

أملى ابن العربي كتاب العارضة على جملة من تلامذته، كان منهم: ابن عُبَيد الله الحَجْري، وابن خير الإشبيلي، والسُّهَيلي المالقي، وغيرهم، وقد ضمّنوا ذلك في فهارس وبرامجهم، ثم أخذه تلاميذهم عنهم، طبقة طبقة، حتى انتشر في بلاد الأندلس والمغرب.

ومن أوائل الذين ذكروا كتاب العارضة بالمشرق الحافظ أبو القاسم بن عساكر في ترجمته لأبي بكر بن العربي، ويغلب على ظني أن يكون الداخل به إلى المشرق تلميذه أبو محمد الأشيري، وقد كان له جولان ببلاد الشام ونواحيها.

وأعمله ابن شدّاد في دلائل الأحكام، ونقل منه، وصدّر معاني اصطلاحات الترمذي من كتابه، وهو كما ألمح إليه في تقدمته للكتاب من جملة مروياته، وقد كان إملاء الدلائل هذا في سنة 629هـ بالقاهرة[1].

وقد اعتنى به جِلّة المصنّفين في الحديث، كان منهم ابن دقيق العيد في كُتُبه، والزيلعي في نصب الراية، ومغلطاي في الإكمال، وابن الملقّن في التوضيح والبدر المنير، والعراقي في تخريج الإحياء، وابن حجر في التلخيص الحبير وفتح الباري، وغيرهم كثير.

ولا تكاد تخطئ العين منزلة الحافظ المعافري في تضاعيف الكلام على الأحاديث، وإن كان أغلب ما يساق من جهة الدراية والغوص على المعاني، إلا أنه من البيّن أن كتاب العارضة قد سد فراغا كبيرا في كُتُب فقه الحديث، فعوَّل عليه الشافعية قبل المالكية، ودلائل ذلك مسطور في التصانيف التي ذكرتُ آنفًا.

النظر الرابع: موارد ابن العربي في عارضة الأحوذي

وقد أعمل جملة من تلك الموارد، وصرّح ببعضها، وساق أسانيد مجموعة أخرى، كان منها:

أوراق المياومة، وذلك ما قيّده في أوراقه ممّا يتّصل بالحديث والفقه والخلاف.

وبعضها من مجالس المذاكرة مع أشياخه، وقسم منها من أهل بيت المقدس، وبغداد، وعلماء خراسان.

التاريخ الكبير للبخاري، ويرويه من طريقين اثنين، وقد ذكرتهما في برنامج السراج.

---

[1] دلائل الأحكام: (1/ق1/ب).

وتاريخ الطبري، وأخذ منه بعضا من مسائل المغازي والسِّيَر.

السُّنَن لابن السَّكن، وقد كان معروفا بالأندلس، ينقل منه ابن عبد البر، وابن القطّان، وابن الموّاق.

التمهيد لابن عبد البر، وقد عوَّل عليه كثيرا في خصوص أحاديث الموطأ.

العِلل والسؤالات للترمذي، وبعض ما ينقله لا وجود له في المنشور من الكتاب.

العِلل لأحمد بن حنبل.

مسائل الحربي عن أحمد بن حنبل.

السُّنَن للفِريابي.

كتاب المجروحين لابن حبّان.

تاريخ بغداد للخطيب، وقد ذكر إسناده إليه في أحايين كثيرة.

الأطراف لأبي مسعود الدمشقي.

روايات صحيح مسلم: الجلودي، وابن ماهان.

العِلل للدارقطني.

أقوال النسائي التعليلية المبثوثة في سُنَنه الكبرى.

سؤالات إبراهيم الحربي للإمام أحمد.

سنن الدارقطني، وساق أسانيده إليها.

كتاب الصحابة للحسين بن عبد الله الهاشمي.

المصنف لعبد الرزاق الصنعاني.

المدخل إلى كتاب الإكليل للحاكم النيسابوري.

المسند الصحيح المخرّج على البخاري للإسماعيلي.

سؤالات الإسماعيلي للبرقاني.

المستخرج على الصحيحين للبرقاني.

جذوة المقتبس لابن فتّوح الميّورقي.

سنن أبي داود، برواياتها الثلاثة، اللؤلؤي، وابن داسَه، والنجّاد.

مسند أبي داود الطيالسي.

مسند البزّار.

الإكمال لابن ماكولا.

المسند لأحمد بن حنبل.

التتبع والإلزامات للدارقطني.

شمائل الترمذي.

مغازي الواقدي.

المصنف لابن أبي شيبة.

كتاب الفصل للوصل للخطيب البغدادي.

معيشة النبي لأبي ذر الهروي.

الجامع لابن وهب.

تاريخ ابن أبي خيثمة.

المؤتلف والمختلف لعبد الغني الأزدي.

طبقات ابن سعد.

مسند الحارث بن أبي أسامة.

فوائد ابن صخر.

صحيح ابن خزيمة.

تاريخ العجلي.

المحدث الفاصل للرامهُرْمُزي.

النظر الخامس: مقاسم المصطلح النقدي في عارضة الأحوذي

أمكن تردادُ النظر في العارضة من تقسيم المصطلح النقدي بها إلى ثلاثة أصناف:

الأول: مصطلحات النقد والتعليل، وهي الأكثر.

الثاني: مصطلحات الجرح والتعديل.

الثالث: مصطلحات التخريج.

أمَّا مصطلحات التعليل فارتبط في أكثرها بما يورده أبو عيسى معقّبا أحاديث الباب، فربما نقد حكمه مخالفًا لطريقته، وربما أكَّده، وأكثر ما كان تفسيره لمصطلح الحسن على اختلاف وروده ودورانه في أحكام أبي عيسى.

وقد ظهر في تلك الاصطلاحات تأثر ظاهر بالمدرسة العراقية في النقد، وعوَّل على أصول البصريين في نَقد الأخبار، ونقل من أحكام شيوخها المعروفين بها، كيحيي بن سعيد القطَّان، وكذلك على أصول البغداديين، كيحيي بن معين، وأحمد بن حنبل، والدارقطني.

وفي مسائل أخرى كان النظر المدني غالبا عليه، من جهة اعتباره لأنظار مالك النقدية، وتقديمها على غيرها، وهو يرى أن نهج مالك مقدَّم على نهج البخاري، بل إن هذا سار على طريقته في كتابه الجامع، وانتزع جملة من تلك الأنظار من أنظار مالك وأهل المدينة.

لهذا كانت جملة من تلك المسائل التي يقع فيها الخلاف بين النظرين البغدادي والمدني ينتصر فيها لرأي شيوخه المدنيين، ولِما كانت عليه أنظار الأصوليين من المالكية في خصوص تلك المسائل، ولهذا تحتّم علينا أن نستشكل البواعث التي جعلت أبا بكر بن العربي يكثر في مسائل مخصوصة من الحوالة على كتبه الأصولية، فظهر لي في ذلك جملة أمور تفسّر هذا:

الأوَّل: أسبقية القول الأصولي على القول الحديثي، تأصيلًا وتقعيدًا، وتفسيرًا وبحثًا.

الثاني: المسائل الحديثية قُتلت بحثًا عند الأصوليِّين.

الثالث: تعويلُ القول الأصولي في مسائل الحديث على تصرّفات النقّاد وتطبيقاتهم.

الرابع: متابعة ابن العربي لطريقة العراقيّين من المالكية في بحث مسائل الحديث، وعلى تلك الطريقة كان أبو الوليد الباجي.

ونتج عن هذا أن: أنظار ابن العربي الحديثية إنما تؤخذ من كتبه الأصولية والخلافية، فهي التي كانت موضعًا لتحرير مباحثها، وتنقيح مسائلها.

أمّا مصطلحات الجرح والتعديل فكان يفسر في كثير من الأحايين إطلاقات أبي عيسى، وربما أورد جملة من الاصطلاحات توافق تلك التي يطلقها الترمذي، وإن كان يختلف موردها عن مورد أبي عيسى، وكان معولا في ذلك على كتاب المجروحين، أو أقوال الدارقطني على الرواة.

وأمّا مصطلحات التخريج، فكان يتفنّن فيها، ويبتدع من عنده ألفاظًا للدلالة على المخرّجين من أصحاب الأصول، وهو أمر منثور في كتبه كلها، كقوله في البخاري: الجُعفي، وفي مسلم: القُشَيري، وفي النسائي: الشُّعَيْبِي، وفي أبي داود: السَّعَثِي[1]، وغير ذلك من الاصطلاحات.

النظر السَّادس: مراسم المصطلح النقدي في عارضة الأحوذي

وهذا نظرٌ في جملة من مصطلحات النقد، على التقسيم الذي ذكرناه آنفًا:

1-مصطلحات النقد والتعليل:

صحيح ثابت[2]: كل حديث كان من رواية العدول، مع الاتصال، سواء خرّجه أصحاب الصحيحين أم لا.

والصحيح -عنده- أقسام ومراتب، أعلاها أربع مراتب[3]:

---

[1] عارضة الأحوذي: (4/295).

[2] عارضة الأحوذي: (1/31).

[3] عارضة الأحوذي: (1/33).

الأولى: الصحيحُ المطلق، وهو الذي لا خلاف فيه.

الثانية: صحيحٌ بنَقْل عَدْلٍ واحدٍ عن الصحابي.

الثالثة: صحيحٌ بنقل عَدْلٍ واحدٍ عن التابعي.

الرابعة: صحيحٌ بنقل عَدْلٍ واحدٍ من الأئمة.

وهاته الأربعة هي التي يخرّجها البخاري ومسلم في صحِيحيْهما.

الخامسة: الحديث الشاذ بغير شواهد.

ويقصد به الحديث الذي يتفرّد به الواحد ولكن لا توجد شواهد لمتنه، وهذا يخرّجه أبو عيسى في جامعه.

السَّادسة: المراسيل، وفي البخاري ومسلم جملة يسيرة منها.

السَّابعة: الحديث المدلّس.

الثامنة: صحيح خولف رواته فيه، وفي كل كتاب جملة منه.

التاسعة: حديث مبتدع لا يدعو إلى بدعته، وفي الصحيح جملة منه في الشواهد ونادر في الأصول، لا سيما في غير الأحكام.

العاشرة: حديث فيه راو صدوق غير حافظ، وهو الذي في جامع أبي عيسى، وفي الصحيح مثله في الشواهد.

وهذا الكلام من ابن العربي ينبغي أن يذيل بجملة من السؤالات:

ما الذي عوَّل عليه أبو بكر في هذا القِسمة العشرية؟

ولِمَ لَمْ يذكر الموطأ في جملة تلك المراتب؟

ولِمَ جعل الترمذي من جملة المصنّفين في الصحيح؟

وهاته أجوبتها:

الأوَّل: والذي نظر إليه أبو بكر في خصوص هاته التقسيمات ما عوَّل عليه أصحاب الصحاح، فكان نظره متجهًا إلى كتابين اثنين وهما: البخاري ومسلم.

فلم يكُن تقسيمُه استقراءً لمصنفات السُّنَن جميعها، وإنما كان نظرًا في شرط أصحاب الصحيح، وأصلُ هذا الكلام للحاكم النيسابوري في كتابه المدخل[1]، فجلب ابن العربي أصله، وشرح مقفله، وذكر ما يتّضح به ويتفسّر، وصحَّح جملة من أقواله بألطف إشارة وأرشق عبارة، ومن قارن كلام الحاكم بكلام ابن العربي بان له الفرق في معرفتهما بالصحيح، وإن كان الحامل للحاكم على قول جملة من المسائل أنه كان يكاثر عددًا من الملحِدة المنكِرة للحديث، فربما بالغ وجاوز الحدّ في كلامه.

الثاني: وقد عُلم عن ابن العربي العناية البليغة بأصحاب الأصول الخمسة، ولم يذكر الموطأ لأنه داخل فيها، فأحاديث مالك تُصدّر بها الأبواب في تلك الكتب كلها، وتتّبع أسانيده، وتُوصَل مراسيله وبلاغاته، وهي عند أهل الحفظ والإتقان صحيحة مليحة، وقد سئل يحيى عن مرسلات مالك فقال: هي أحب إلي، ثم قال: ليس في القوم أحد أصح حديثا من مالك[2].

---

[1] المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل: (ص73).

[2] كتاب العلل من الجامع الكبير: (6/247).

الثالث: أما الترمذي فألحقه بأصحاب الصحيح، وذلك لعنايته البليغة به، وقد أدرجه في جملة الصحاح عدد من النقّاد، منهم: ابن منده، والخطيب البغدادي.

ومدارُ هذا التقسيم للحديث الصحيح في مراتبه الخمس الأولى على مسألة الوُحدان والأفراد، وهُم من لم يَرو عنهم إلّا راو واحد، سواء كان صحابيًّا، ولا يضره ذلك، أو تابعيًّا.

وقصده بالإمام، ما تفرّد به إمام من الأئمة، كمالك بن أنس، وحمّاد بن سلمة، أو غيرهما، وهذا الجنس مباين لما قبله، إذ هو من صنف التفرّد لا الوحدان.

صحيح مليح: ومثلُ الصحيح الثابت قولُه: صحيح مليح، وهي على رَسْم قول أبي عيسى: حسن صحيح، وربما قال أبو بكر: صحيح مليح حسن[1]، وقد زعم أحد الجهلة[2] أن إطلاق الملاحة على الصحيح ليس من عادة النقّاد في شيء، وقد غاب عنه أن هذا اللفظ قد تداوله الحفّاظ من زمان الرواية، فأطلقه البخاري على حديث كفّارة المجلس، فقال: هذا حديث مليح[3]، وأطلقه غيره من المصنفين في الحديث، والحكم على الحديث بالصحة ثم تأكيده بألفاظ أخرى طريقة معروفة، والنقّاد ينوّعون فيها الكلام، كقولهم: هذا حديث صحيح جليل[4]، أو قولهم: حديث صحيح جليل حفيل[5]، ولم يقل أحد من النقّاد المعروفين: إنه لا يجوز إطلاق هذا.

---

[1] عارضة الأحوذي: (472/5).

[2] وقد زعمها ذلك الجهول على مسمع من الناس، وفي الحضور جماعة ممّن يزعمون المعرفة بالحديث، إلا أنهم لاذوا بالصمت، وحكموا على أنفسهم بالعِيّ والحصَر!

[3] فتح الباري: (488/1).

[4] البدر المنير: (636/9)، ومعجم شيوخ السبكي: (ص121).

[5] البدر المنير: (469/9).

صحيح حسن: وهو مثل الذي سبق، على معنى التأكيد والجزم.

صحاح حسان: ويقولها إذا اجتمع عنده من الحديث ثلاثة أو أكثر، فيعقبها بقوله: صحاح حسان، على معنى التأكيد أحيانا، وقد يطلقها ويريد بها أن تلك الأحاديث المجتمعات منها صحاح، ومنها حسان، وذلك عقب أحاديث الباب التي نصَّها أبو عيسى.

ثقة صحيح[1]: ولم أره له إلا مرة واحدة، على معنى التأكيد.

لا بأس به: وهو الحسن[2].

ضعيف لا أصل له: فقوله ضعيف بيّن معناه، وقوله: لا أصل له، تأكيدٌ لضعفه، وأنه لم يرد مسندًا من وجه آخر، وقد فهم جماعة من هذا أن قوله: لا أصل له؛ لا إسناد له، كما توهّمه ابن حجر، قال ابن العربي في حديث إذا نام العبد: ضعيف لا أصل له[3]، قال ابن حجر: أنكر جماعة منهم القاضي ابن العربي وجوده[4].

والذي أسرع بالوهم إلى ابن حجر قولُ ابن العربي: وطلبتُه منذ سمعته بطريقه فلم أجده، فظن أن تطلبه له مسندًا يعني أنه لم يظفر بإسناده، وإنما عنى ابن العربي أحد شيئين:

الأول: طلبه متصلا فلم يجده.

الثاني: طلبه صحيحا فلم يجده.

---

[1] عارضة الأحوذي: (132/2).

[2] عارضة الأحوذي: (132/1).

[3] ترتيب المسالك: (47/1).

[4] تلخيص الحبير: (212/1).

ودليلُ ذلك أنه قال –بعد كلام– : لم يصح سنده[1].

وهاته العبارة: لا أصل له، ملحوظة في تصرفات النقّاد الأقدمين، كالإمام أحمد في العلل[2]، وعند بعض الأندلسيين، كأبي العباس الداني في الأطراف[3].

ومن الذين تهوّروا في نقد الحافظ ابن العربي بخصوص هاته العبارة أحمد الغُماري، فزعم أنها لا تطلق على الضعيف، وهو زعم كاذب، لا أصل له في الصحة أو الاعتبار، ويردّه ما قدّمناه.

المنكر: وهو بمعنى الباطل، ما كان ضعفه شديدا.

الحسن: وشرط فيه أبو عيسى ثلاثة شروط[4]:

الأول: أن يسلم إسناده من الكذّابين.

الثاني: أن لا يكون شاذًّا، ويقصد بالشذوذ: الغرابة والفرادة.

الثالث: أن يُروى من غير وجه، وهو ملتحق بالشرط الذي قبله.

الغريب: ونوّعه أنواعا:

فنوعٌ: هو الحديث الذي لا يُعرف إلّا من طريق واحدة، ومثّل له بحديث حماد بن سلمة، وعبد الله بن دينار، وإن اشتُهر بعد ذلك عمَّن دونهما.

---

[1] عارضة الأحوذي: (181/1).

[2] العلل: (266/2).

[3] أطراف الموطأ: (23/5).

[4] كتاب العلل من الجامع الكبير: (251/6).

وذكر نوعًا آخر منه، وهو الحديث الذي يروى بزيادة لا توجد في رواية أخرى، كحديث صدقة الفِطر عن مالك بن أنس، واصطلح عليها بزيادة الثقة.

ونوع آخر وهو الحديث الذي يكون معروفًا بأحد الرواة، ثم يرويه آخر خطأ، فيُستغرب ذلك، فالحكم عليه بالغرابة يعني أنه منكَر.

وقد يستغرب الترمذي متن الحديث، كقوله في حديث مسح الوجه بعد الوضوء: هذا حديث غريب، وإسناده ضعيف[1].

حسن غريب: وهذا النوع لم يفسّره أبو عيسى، واختلفت أنظار النقّاد في تفسيره، والذي يظهر لي أن هذا التوصيف يختلف باختلاف الحديث، فلا يتهيّأ إطلاق معنى واحد يشمله، وإنما ينبغي النظر في كل إسناد قيل فيه ذلك، ثم معرفة سبب القول، من غير أن يكون ذلك مطّردًا.

وقد أطلقه الترمذي على حديث جابر في النهي عن استقبال القبلة ببَوْل[2]، وقول الترمذي فيه: حسن غريب؛ لموضع محمد بن إسحاق، وقد تكلّموا فيه، ومشّاه بعضهم، ولم يدفعوه عن الصدق، فإذا كان إطلاقُ هذا الوصف فيه لأجل أنهم تكلموا في حفظه، فمعنى هذا أن أبا عيسى راعى ما قصده من إطلاق لفظ حسن، فقوله بعد ذلك: غريب، لا يزيد حُكمًا آخَر، إلا أن يكون الاستغراب لشيء آخر لا يتعلق بالإسناد.

ضعيف: وهو ما لم يستجمع شروط الصحة، وأطلقه على حديث التسمية، وذكر قول أحمد: لا أعلم في هذا الباب حديثا صحيحا.

---

[1] الجامع الكبير: (1/98).

[2] الجامع الكبير: أبواب الطهارة، رقم: (9-بشّار).

المقطوع: وهو المنقطع، وقد شُهرت هاته التسمية في إطلاقات جماعة، كأبي عمرو الداني[1]، وابن عبد البر[2]، والخطيب البغدادي[3]، وابن الحصّار[4]، ولحظوها في استعمالاتهم، وربما توهّم متوهّم أن إطلاق هاته العبارة إنما يقصد بها حديث التابعي خاصّة، فيُسرع بالتخطئة، وليس الأمر كذلك.

وأعملها ابن العربي بصيغتين اثنتين، منها التي قدمنا، ومنها قوله: قَطَعَهُ[5].

المشهور: وترد مسألة شهرة الحديث على معنيين، شهرة الحديث بالصحة، وتداول الحفاظ له، وشهرة الحديث على الألسنة، والذي يعنيه ابن العربي المعنى الأول دون الثاني، إلا إذا قيّد ذلك.

المرسل: وهو عنده دائر بين المرسل حقيقة في عُرف المتأخرين، وبين المنقطع في عُرف المتقدمين، فيصدق عنده على كل انقطاع، كان ظاهرا أو خفيّا[6].

والمرسل الذي يراه حجة هو مرسل الثقة، والذي عُلم عنه أنه لا يروي إلا عن ثقة، ويزيد أمرًا آخر هو كون المرسل من رواية أهل المدينة، أمَّا مراسيل أهل الأصقاع الأخرى فلا يقبلها إلا بالشرط الذي قدّمنا.

---

[1] كتاب في علم الحديث للداني: (ص40).

[2] التمهيد: (8/191)، (11/238).

[3] مسألة الاحتجاج بالشافعي: (ص66).

[4] له كتاب في وَصْلِ مقطوع حديث مالك، التكملة: (3/248).

[5] ترتيب المسالك: (1/348).

[6] عارضة الأحوذي: (1/33).

المضطرب: وهو الذي روي من وجوه مختلفة متعارضة، سواء ترجّح أحدها أم لم يترجح، وهذا مماشاة منه لأبي عيسى، فهو يطلق ذلك في مواضع كثيرة من جامعه.

وقد قاله أبو عيسى في حديث الدعاء بعد الوضوء، وهو من رواية أبي إدريس وأبي عثمان عن عمر، فحكم عليه بالاضطراب، وألمح ابن العربي إلى علة أخرى، أخذها من كلام أبي عيسى، وهي القَطْع في الحديث، ثم جهالة أبي عثمان.

وسبق لأبي بكر أن صنّف رسالة في حديث عقبة بن عامر، مبيّنا عِلَله، على النحو الذي لاح لأبي عيسى، ثم زاد في العارضة أمورًا لم يذكرها هنالك، ونصَّ على رواية مسلم له مجوّدًا[1]، وحكم لها الدارقطني بالحُسْن[2].

وتخلّص لنا من هذا أن في الحديث ثلاثَ علل: الاضطراب، والانقطاع، وجهالة أبي عثمان.

وقد أجاب الناسُ عن العلتين الأوليين، وبقيت الجهالة.

ونظر ابن العربي نظرًا آخر، وهو أن إسناد هذا الحديث ربّما ركّب، وأصله –كما عند شعبة– من رواية شَهر بن حَوْشَب، وقد فحص شعبةُ عن إسناده[3]، فلو صحَّ عنده من طُرق أخرى لما تطلَّبه من تلك الطريق، وربما سرى إلى وهم من تحمّله عن شهر بعد ذلك، فلم يجوّد طريقه.

---

[1] وقد فهم بعض الضَّعَفَة في الحديث من كلام ابن العربي أنه قاصد إلى رواية مسلم، وتشبّث برسالته، ولم يطَّلع على ما حرَّره في عارضته، فنادى على نفسه بالغَفْلة، وقلة الاطلاع، والعجلة والتسرّع.

[2] العلل: (115/2).

[3] العلل: (115/2).

وفي رسالة حديث عقبة بن عامر ألمح ابنُ العربي إلى أن البخاري لم يخرّجه، ومع أن هذه لا تكفي في الحُكم على الحديث بالإعلال، فإن كلام ابن العربي ينظر إلى قول البخاري في رواته، وفي انقطاع إسناده، وكذا الاضطراب الذي أطلقه الترمذي، فلمّا اجتمعت هاته العلل الثلاثة -ومعها كلام شعبة في الحديث- تحاشاه البخاري، هذا الذي فهمه ابن العربي، وألمح إليه بطَرْف خَفِي عند قوله: «قد خرّجه القُشَيري، ولم يخرّجه الجُعْفي»[1].

ثم نظر ابنُ العربي نظرًا آخر، وهو الذي بسطه في العارضة[2]، واستقصى طرقه، وذكر تجويد مسلم لطريقه، وعجِب من تنكّب الترمذي في جامعه عن تلك الطرق، ولعل ذلك كان من جهة شيخه محمد بن إسماعيل، وما ادُّعي من كون الترمذي أخطأ في روايته، أو سرى ذلك إليه من شيخه، فيه نظر.

وذلك أن ابن العربي ساق في طُرق حديث عقبة بن عامر إسناد أبي عيسى إليه -متقنًا- عن جعفر بن محمد الكوفي، وغالب الظن أن يكون ذلك في كتابه العلل والسؤالات[3]، وإن لم يوجَد في المنشور منه بترتيب أبي طالب.

فقولُ أبي علي الغسَّاني[4]: «والوهم في ذلك من أبي عيسى أو من شيخه الذي حدّثه به» ليس متجهًا؛ لأنه ساق الطُّرق إلى الحديث، وفيه اختلافٌ كبير، ولعل هذا الذي قصده أبو عيسى بالاضطراب، وزاد ابن العربي أمرًا آخر في الاضطراب، وهو أنه يُعرف من رواية شَهْر، كما

[1] حديث عقبة بن عامر بعِلَله ووجوهه: (ص92).

[2] عارضة الأحوذي: (116/1-120).

[3] حديث عقبة بن عامر بعِلَله ووجوهه: (ص93).

[4] تقييد المهمل: (789/3).

في قصة شُعبة، فلعل أحد الرواة وهم فيه، فيكون الإسناد مركّبًا، وإن كان ابنُ العربي قد رجع عن قوله هذا في العارضة.

الشاهد[1]: ويقصد به ما يورده أبو عبد الله البخاري في كتابه من الأحاديث بعد أن يورد الأصول، وهاته يكون شرطها أخف من الأولى.

ويعني بالشاهد أيضا المتابعة في الإسناد، كما يعني به موافقة المتن للمتن في المعنى، فهي ثلاثة معان.

معلول[2]: بمعنى ضعيف.

2-مصطلحات الجرح والتعديل:

الصدوق: وهو من عرفت عدالته، واختلّ ضبطه، فلم يكن حافظًا، فيقبل حديثه في الشواهد.

مجهول: وهو الذي لا يعرف له اسم[3]، وقصده مجهول العين.

كذّاب[4]: قاله في بركة بن محمد الحلبي.

---

[1] عارضة الأحوذي: (1/34).

[2] عارضة الأحوذي: (2/192، 329).

[3] عارضة الأحوذي: (1/100، 143، 342).

[4] عارضة الأحوذي: (1/82).

مقارب الحديث: وقد شهر ضبطه لهذا اللفظ، وتناقله النقاد في كتبهم، قال ابن العربي: «يُرْوَى بفتح الراء وكسرها، وبِفَتْحِهَا قَرَأْتُهُ، فمن فَتَحَ أراد أنَّ غَيْرَهُ يقاربه في الحفظ، ومن كَسَرَ أراد أنَّهُ يقارب غيره، فهو في الأول مفعول، وفي الثاني فاعل، والمعنى واحد»[1].

ليس بذاك[2]: تضعيفا له.

أوهام الصحابة[3]: ويقصد به الخطأ في اسم الصحابي واشتباهه على من خرّج له، ولابن العربي كتاب في خصوص هاته المسألة، تعقّب فيها الخطيب البغدادي فيما ظنه خطأ من البخاري في كتابه التاريخ، وقد يكون قصد به ابن العربي إلى المحاكمة بين الخطيب والبخاري، وبيان وجه الصواب في تلك الأسامي.

ثقات مشاهير[4]: على معنى التأكيد على الوثاقة.

تعديل بالغ[5]: وهو مثل الذي قبله.

الثقات الحفاظ[6]: على طريقة سابقيْه.

3-مصطلحات التخريج:

---

[1] عارضة الأحوذي: (41/1).

[2] عارضة الأحوذي: (261/2).

[3] عارضة الأحوذي: (365/1).

[4] عارضة الأحوذي: (11/2).

[5] عارضة الأحوذي: (164/2).

[6] عارضة الأحوذي: (460/2).

أئمة الصحيح: ويقصد بهم الذين يعرفون صحيح الحديث من سقيمه، وهم الأئمة الثلاثة: البخاري، ومسلم، والنسوي، والترمذي، وأبو داود.

ولم يدرج ابن العربي ابن ماجَه مع أصحاب الأصول لرغبته عنه، وذلك لجملة خلال:

الأولى: لنزول شرطه.

الثانية: ولكثرة المناكير في حديثه.

الثالثة: ولتنكّب النقّاد عنه، فلم يعتمده من صنَّف في أحاديث الأحكام، كابن السَّكَن، وهو في تخريجه إنما يعوِّل على الصحيحين والسُّنن الثلاث، وكذلك ابن منده في كتبه كلها، وقد تحدّث في شروط الأئمة فذكر أصحاب السُّنَن الثلاث ولم يذكر القزويني، ولم يقع الاهتبال بابن ماجه إلا في زمان ابن العربي، عند ما عدّه ابنُ طاهر مع أصحاب الأصول[1].

الأئمة: ويقصد بهم الخمسة الذين ذكرناهم آنفا.

متفق عليه: ومعناه أخرجه الأئمة الخمسة.

صحيح الصحيح: وهو كتاب الموطأ.

خرّجه: ويرد عنده على معان:

الأول: الإتيان بإسناد الحديث متصلًا.

---

[1] وقد جازف الغماري -على عادته في عدم التثبت والتسرع والعجلة- فعدَّ السُّنَن لابن ماجه من جملة مرويات ابن العربي، جهلًا منه بمسموعاته، ثم رام أحدُ الجهلة أن يحكم بعدم معرفة ابن العربي بكتاب ابن ماجه؛ ليتسنى له الطعن في الإمام الحافظ، وما ذكرناه أعلاه مبيّن للمسألة، موضّح لها.

الثاني: ذِكر الحديث معلّقًا.

الثالث: الإيراد للحديث من غير إسناد.

الرابع: تخريج الفروع على الأصول.

وغالب الاستعمال للتخريج فيما أورد المصنف بإسناده، ونادرا ما يقصد إلى المعلق أو البلاغ، ولم أره استعمله في هذا إلا مرتين أو ثلاثا، وفي أحيان أخرى لا يطلق على المعلق لفظ التخريج، كما في قوله: أما البخاري فلم يخرج عن عكرمة حرفا واحدا[1]، مع أنه أورد له حديثا معلقا.

صحَّحه وقوَّاه[2]: على رسم التأكيد للصحة.

النظر السابع: القواعد النقدية في عارضة الأحوذي

ونثر الحافظ ابن العربي جملة من قواعد النقد في كتاب العارضة، بعضها مما استفاده من ابن عبد البر، وبعضها مما لحظه بنفسه في تصرفات الرواة، وسعيه للتقعيد يعدّ ملمحا بيّنا في كتبه كلها، ومسلكا لائحا في سائر العلوم التي اعتنى بالتصنيف فيها، فمن تلك القواعد:

- شهرة الحديث بالمدينة والعمل به فيها يغني عن إسناده[3].

---

[1] عارضة الأحوذي: (385/2).

[2] عارضة الأحوذي: (142/2).

[3] عارضة الأحوذي: (143/1).

- ما ورد في أذكار الوضوء: لا شيء يعول عليه في الباب[1].
- الحديث صحيح من غير شك، ولكن عمل أهل المدينة ونقلهم في ذلك أقوى وأصح[2].
- الطعن لا يقبل مطلقا حتى يتبين وجهه وينظر فيه[3].
- قد يضعّف الحافظ والمتقن[4].
- إذا لم يكن في الأخبار ما يعوَّل عليه ففي أصل الدين وهو القرآن بلاغ لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد[5].
- إذا كان للحديث علة واحدة تنكبه البخاري[6].
- هذا الحديث مما رواه مالك فصح، وإن كان غيره لا يراه صحيحا[7].
- مذهب مالك أنه لا يقبل إلا مراسيل أهل المدينة[8].

---

[1] عارضة الأحوذي: (141/1).

[2] عارضة الأحوذي: (48/2).

[3] عارضة الأحوذي: (41/2).

[4] عارضة الأحوذي: (41/2).

[5] عارضة الأحوذي: (207/2).

[6] عارضة الأحوذي: (283/2).

[7] عارضة الأحوذي: (400/2).

[8] عارضة الأحوذي: (417/2).

- عادة المحدثين المتقدمين في أهل الخير تليين الحديث إذا انفردوا بالشيء مخافة عدم التحصيل[1].

- أصل مالك أن خبر الواحد إذا جاء بخلاف القواعد لم يعمل به[2].

- بلاغ مالك أصح وأولى[3].

- الضعيف لا يوجب علما، ولا عملا، ولا يقتضي حكما[4].

- إذا اختلف الناس في حديث اختلافا شديدا تنكبه البخاري[5].

- من عدّله مالك لم يجرحه البخاري[6].

- وحديثٌ في طريقه الحارث لا يكون صحيحا وُقف أو أُسند[7].

---

[1] عارضة الأحوذي: (2/433).

[2] عارضة الأحوذي: (3/263).

[3] عارضة الأحوذي: (3/357).

[4] عارضة الأحوذي: (4/14).

[5] عارضة الأحوذي: (4/41).

[6] عارضة الأحوذي: (4/94).

[7] عارضة الأحوذي: (4/228)، وقد رام أحد الضعفة توثيقه، ولم يتسنّ له هذا التوثيق إلا بالطعن في رجال البخاري، ومع دعواه معرفة الحديث غمزه شقيقه وولي نعمته، وتعجّب من توثيقه للكذّابين غاية.

- لا يكون التعلق بليّن الحديث إلا في المواعظ التي ترقق القلوب[1].

وقد اندرج في هاته القواعد النقدية الحديثية بعض من القواعد الأصولية، والتي علم من ابن العربي تبريزه فيها.

ختام الأنظار السبعة:

كانت عناية ابن العربي بجامع الترمذي إقراءا وبحثا وتدريسا قائمة على جملة أصول، كان منها موارده المشرقية التي جلبها معه من رحلته الوسيعة ببلاد المشرق، وأخص ما كان ذلك ما كان منتسبا إلى مدرسة بغداد النقدية، معولا فيها على ثلاثة من النقاد: أبو الحسن الدارقطني، وأبو بكر البرقاني، وأبو بكر الخطيب، وإن كان تعويله في العارضة أكثر على الدارقطني، وذلك لشفوفه على غيره من النقاد، ولأنه من مدرسة المرقّعين لنهج أبي عبد الله الجعفي في أصول الصناعة النقدية.

وقد لاحت عناية ابن العربي الشديدة بنهج البخاري، وتفتيشه عن معالم كتابه، ودقائق غوصه، وأسرار الصناعة الحديثية في تصرفاته كلها، وذلك بيّن في كتبه كلها، وأكثر ذلك في العارضة وترتيب المسالك، لهذا صح أن يدرج ابن العربي في مدرسة أبي عبد الله البخاري، وأعماله الحديثية والنقدية لأنظار البخاري تتجاوز الخمسة أعمال، وأبو عيسى نتيجة لهاته المدرسة، فرام ابن العربي الكشفَ عن بعض مشارعها ومناهجها، على سبيل التنكيت والإختصار.

هذا آخِرُ ما قصدته من ورقتي هاته، وهي على اختصارها فيها بعض ما ينفع في خصوص صلة ابن العربي بجامع الترمذي، وكيف اتخذه ابن العربي نافذة له إلى كتب النقاد الأخرى؛ أبي داود، والنسائي، والبخاري، ومسلم، ومعهما إمام الأئمة مالك بن أنس.

---

[1] عارضة الأحوذي: (16/6).

ثَبَت الموارد:

- البدر المنير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري، شهر بابن الملقّن، تحقيق جماعة، دار الهجرة، 1425هـ/2004م.
- برنامج السراج، عبد الله التوراتي، دار الحديث الكتانية، 1438هـ/2017م، طنجة.
- ترتيب المسالك في شرح موطأ مالك، أبو بكر بن العربي المعافري، تحقيق محمد السليماني وعائشة السليماني، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1428هـ/2007م.
- تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق حسن بن عباس، مؤسسة قرطبة، 1416هـ/1995م.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري، تحقيق بشار عواد معروف وآخرِيْن، مؤسسة الفرقان، لندن، 1439هـ/2017م.
- الجامع الكبير، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، 1996م.
- دلائل الأحكام، يوسف بن رافع ابن شدّاد الموصلي، مخطوط، نسخة المكتبة الوطنية بباريس.
- الرسائل الحديثية، أبو بكر بن العربي المعافري، تحقيق نظام يعقوبي، دار الحديث الكتانية، طنجة، 1440هـ/2019م.
- عارضة الأحوذي، أبو بكر بن العربي المعافري، تحقيق طارق الشيباني وجماعة، نسخة مرقونة.
- العلل ومعرفة الرجال، أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق وصي الله عباس، دار الخاني، الرياض، الطبعة الثانية، 1422هـ/2001م.
- فهرسة السرّاج، أبو زكرياء يحيى بن أحمد السراج، تحقيق نعيمة بنيس، دار الحديث الكتانية، طنجة، 1434هـ/2013م.

- كتاب الإيماء إلى أطراف الموطأ، أبو العباس أحمد بن طاهر الداني، رضا بوشامة وآخر، مكتبة المعارف، الرياض، 1424هـ/2003م.
- المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل، أبو عبد الله محمد بن البيّع الحاكم النيسابوري، تحقيق أحمد بن فارس السلّوم، دار ابن حزم، 1423هـ/2003م.
- نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق طارق عوض الله، دار المأثور، 2010م.
- النفح الشذي في شرح جامع الترمذي، ابن سيّد الناس اليعمَري، تحقيق أحمد معبد عبد الكريم، دار العاصمة، الرياض، 1409هـ.

المشرع السّادس:
درسُ التفسير والقراءات واللغة
في تراث ابن العربي

قانون التفسير الإشاري في النظر المعافري:
(بيان رأي ابن العربي وقانونه الذي مَهَّدَه في التفسير الإشاري)

د. إدريس العلمي
باحث في تراث الغرب الإسلامي المخطوط، تطوان

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله، وصحبه أجمعين. رَبِّ يَسِّرْ وأَعِنْ.

وبعد، فقد تفردت الصوفية بآراء، واستقلت بأنظار في تفسير القرآن الكريم، لا تسعها العبارات، ولكن يحتملها الاعتبار من مدلول اللفظ على نظير المعنى؛ فلذلك سموها إشارات، ومبناها على المواجيد والمنازلات.

وتفاوتت إشاراتهم، فكان منها إشارات باطنية موغِلَةٌ في تكلُّف الرمزية خارجة عن حد الاعتدال، مجافية ظاهر القرآن وقوانين الشريعة، وكان منها إشارات صحيحة مقبولة لا تنافي الظاهر ولا تعترض على قوانين الشريعة.

وقد كان لعلماء الغرب الإسلامي مواقف من هذا المشرب في التفسير، بين مانع، ومجيز، وقائل بالتفصيل. وشرط له من أجازه شروطا لا يُقبل بدونها. وكان الإمام القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي المعافري (ت.543) ممن ضرب بسهم في هذا الباب، فإنه لقي رجالات الصوفية، وانتقى منهم لمشيخته، فدخل إليهم في الأمكنة الدنيَّة، ورحل إليهم في الأمصار القصية، وكان جِدَّ بصير بأغراض القوم ومقاصدهم، عَارِفًا بمذاهبهم، مُدْرِكًا لمقالاتهم، تشهد له به كتبُه ومسائلُه وكلامُه مع الفِرَقِ. وطَلَبَ الباطن من علوم القرآن في مظانه، وراجع شيوخه فيه، حتى وقف على حقيقة مذهبه، ووقف على كثير من كتب التصوف مما جمعه أرباب الذكرى،

فأبدى ابن العربي في تواليفه رأيه في الإشارات الصوفية، نظرا، ونقدا، وتقويما، وتطبيقا، وجرى في قبولها على قانون، وشرَطَ لها شروطا، واستشهد بما صح منها في تواليفه عند الحاجة، لا سيما فيما كتبه في علم التذكير، وهو التصوف عند قوم، وهو باب الإشارات؛ إذ هو موضع الحاجة إليها في الترغيب والترهيب وفضائل الأعمال.

ذلك، وغايةُ هذا البحث تحريرُ الكلام على رأي القاضي ابن العربي في التفسير الإشاري، وتبَيُّنُ حقيقة قانونه فيه، ومَيْزُ تصرفه في قبول صحيحه ورَدِّ سقيمه، مع بيان نماذج من تطبيقاته في إعمال الإشارات في التفسير.

ولم أجد فيما اطلعت عليه بحثا مفصلا في بيان رأي ابن العربي في التفسير الإشاري وبيان قانونه فيه، سوى إشارات قليلة في بعض الدراسات عن تراثه عامة أو خاصة لا سيما في المقدمات الدراسية، فمن ذلك:

1. ما كتبه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (ت.1393) في المقدمة الثالثة من مقدمات تفسيره، عند ذِكر مَا يَتَكَلَّمُ بِهِ أَهْلُ الْإِشَارَاتِ مِنَ الصُّوفِيَّةِ فِي بَعْضِ آيَاتِ الْقُرْآنِ مِنْ مَعَانٍ لَا تَجْرِي عَلَى أَلْفَاظ الْقُرْآن ظَاهرا وَلَكِنْ بِتَأْوِيلٍ وَنَحْوِهِ، قال: "ولعلماء الحق فيها رأيان: فالغزالي يراها مقبولة [...] وابن العربي في كتاب «العواصم» يرى إبطال هذه الإشارات كلها"[1].

والظاهر أن ابن عاشور لم يطلع على أصل (سراج المريدين) لأنه أفاد منه بالواسطة كما يظهر من نقله عنه، فقد قال مرة: "نُقِلَ عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ الْعَرَبِيّ أَنَّهُ قَالَ فِي كِتَابِهِ «سِرَاجِ الْمُرِيدِينَ»: ..."[2]، وقال في أخرى: "وَفِي «الْمِعْيَارِ» عَنْ كِتَابِ «سِرَاجِ الْمُرِيدِينَ»..."[3]. وأرى أنه لو اطلع

[1] – التحرير والتنوير: (1/34-35).

[2] – التحرير والتنوير: (1/116).

[3] – التحرير والتنوير: (19/82).

عليه لغَيَّرَ رأيه، فكيف لو رأى (واضح السبيل)؟، مع أنه يرى القول بالإشارات كما سيأتي بيانه في موضعه.

2. ما كتبه الشيخ سعيد أعراب (ت.1424) في كتابه (مع القاضي أبي بكر ابن العربي) حيث يرى أن ابن العربي هاجم كثيرا من آراء الصوفية، كما انتقد منهجهم في التأويل وشدد النكير على التفسير الإشاري الذي اعتبروه الأساس في تأويل القرآن[1].

3. ما كتبه الدكتور محمد السليماني المعتني بتراث ابن العربي في مقدمته الدراسية بين يدي تحقيقه (قانون التأويل) حيث ذهب إلى أن موقف ابن العربي من التفسير الإشاري، من خلال ما نقل عنه من ردوده على أصحاب الإشارات في (العواصم من القواصم)، هو رفضه جملة وتفصيلا[2].

4. ما كتبه الدكتور عبد الله التوراتي خادم تراث القاضي، في كتابه الذي أفرده مقدمة دراسية بين يدي تحقيقه لسراج المريدين، وسماه (برنامج السراج)، عند كلامه على مباحث التفسير في كتاب سراج المريدين، وطريقته فيه، حيث قال: "وكان أساس موارده في هذا (السراج) هو كتاب (اللطائف والإشارات)، فعَوَّل على نُكته، وبرَّز إشاراته، ونزع بها إلى لطائف ذَكَرَها، وفوائد أظْهَرَهَا"[3].

وكذا ما كتبه عند حديثه عن مصادره في التفسير تفصيلا، وأن أولها لطائف القشيري، فقال: "وأكثر منه ابن العربي في هذا «السراج»، ونَهَجَ بنهجه، وسار بسيره، واحتوى على لُبِّه، وغالب الآيات التي فسَّرها كان فيها كتاب «اللطائف» مصدرَه، وأساسَه وموردَه، فمرة يُصرح،

---

[1] – مع القاضي ابن العربي: (154).

[2] – قانون التأويل: (334) (طبعة دار القبلة).

[3] – برنامج السراج: (139).

ومرة يُكني، ومرة يُليح، وأخرى يَذكره فيُريح، وهو مع هذا يُظهر ما نَقَدَه عليه، مما سبق له ذكره في «قانونه» و«أنواره»"[1].

وسأعقد فصلا لنقد دعوى رد ابن العربي القول بالإشارات الصوفية في القرآن مطلقا، وأبين بطلان ذلك.

ولبحث الموضوع جعلتُ هذه الدراسة **في ستة مطالب**:

المطلب الأول في بيان بعض اصطلاحات البحث.

المطلب الثاني في فذلكة عرض آراء علماء الغرب الإسلامي في التفسير الإشاري.

المطلب الثالث في صلة ابن العربي بالصوفية ومعرفته بالتصوف.

المطلب الرابع في بيان قانون التفسير الإشاري في النظر المعافري.

المطلب الخامس في ذكر نماذج من إعمال ابن العربي الإشارات في التفسير.

المطلب السادس في نتائج البحث.

وعلى الله قصدُ السبيل.

المطلب الأول في بيان بعض اصطلاحات البحث

الإشارة في اصطلاح الأصوليين:

عرف الأصوليون الإشارة بأنها: هي المعنى اللازمُ من اللَّفْظِ حَيْثُ لَا يَكُونُ مَقْصُودًا لِلْمُتَكَلِّمِ[2].

---

[1] – برنامج السراج: (175).

[2] – إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني: (2/140).

أي لا أصالَةً ولا تبعا، لكنه لازم ذاتي متأخر للمعنى الذي سيق النص من أجله. وعلى هذا، فالمعنى أو الحكم الإشاري ليس معنى مُطَابِقِيًّا للنص، ولا تضمنيًّا؛ أي ليس تمام المعنى الذي يدلُّ عليه النص، ولا جُزْءَه، وإنما هو معنى خارج عن معنى النص لغة، ولكنه يستلزمه عقلا أو عُرفا[1].

وسميت بدلالة الإشارة؛ لأن اللفظ يومئ ويشير إلى المعنى.

وعند التأمل في تعريف هذه الدلالة عند العلماء يتبين أنها تحمل الصفات التالية:

الأولى: أنها دلالة نظمية: أي أنها مستقاة من نظم اللفظ.

الثانية: أنها دلالة غيرُ مقصودة للمتكلم بهذا النظم.

الثالثة: أنها تدل على المعنى من جهة اللزوم العقلي، فلابد من تلازم عقلي بين المعنى المستنبط وبين النص، وعلى ذلك إن لم يوجد هذا التلازم فلا يصح كَوْنُ المعنى مُسْتَنْبَطًا بدلالة الإشارة كما هو الشأن في كثير من استنباطات الصوفية أو ما يسمى بالتفسير الإشاري"[2].

الإشارة في اصطلاح الصوفية:

وأما في اصطلاح الصوفية، فقال أبو نصر السراج الطوسي (ت.378): "**الإشارة ما يخفى كشفُه بالعبارة للطافة معناه.** قال أبو علي الروذباري، رحمه الله: **عِلْمُنا هذا إشارة فإذا صار عبارَةً خَفِيَ**"[3].

وفي "فصل عُلُوم الصُّوفِيَّة عُلُوم الْأَحْوَال" الذي عقده أبو بكر محمد بن إسحاق الكَلَابَاذِي (ت.380) في كتابه (التعرف لمذهب أهل التصوف)، ذكر أَنَّ عُلُومَ الصُّوفِيَّةِ عُلُومُ الْأَحْوَال، وَالْأَحْوَالُ مَوَارِيثُ الْأَعْمَال، وَلَا يَرث الْأَحْوَال إِلَّا مَن صحّح الْأَعْمَال". ثم تكلم على ما ينبغي تصحيحه من الأعمال، بمعرفة علومها وهي علم الأحكام الشرعية، **وهذه علوم التعلم**

---

[1] – المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، تأليف فتحي الدريني: (225).

[2] – منهج الاستنباط من القرآن الكريم، تأليف فهد بن مبارك الوهبي: (298).

[3] – اللمع، لأبي نصر السراج الطوسي: (414).

والاكتساب، ثم علم آفات النفس ومعرفتها، وهو علم الحكمة، ثم مراقبة الخواطر وتطهير السرائر، وهو علم المعرفة.

ثم قال: "**ثمَّ وَرَاء هَذَا عُلُوم الخواطر وعلوم المشاهدات والمكاشفات،** وهي الَّتِي تخْتَص **بعلم الْإِشَارَة** وَهُوَ الْعلم الذي تفردت بِهِ الصُّوفِيَّة بعد جمعهَا سَائِر الْعُلُوم الَّتِي وصفناها، **وَإِنَّمَا قيل علم الْإِشَارَة؛ لِأَن مشاهدات الْقُلُوب ومكاشفات الْأَسْرَار لَا يُمكنُ الْعِبَارَةُ عَنْهَا على التَّحْقِيق، بل تُعْلَمُ بالمنازلات والمواجيد،** وَلَا يعرفهَا إِلَّا من نَازل تِلْكَ الْأَحْوَال وَحَلَّ تِلْكَ المقامات"[1].

وقال ابن قيم الجوزية (ت.751): "**الإشارات هي المعاني التي تشير إلى الحقيقة من بُعد،** ومن وراء حجاب. وهي تارة تكون من مسموع، وتارة تكون من مَرْئي، وتارة تكون من معقول، وقد تكون من الحواس كلها. فالإشارات من جنس الأدلة والأعلام، وسببها صفاءٌ يحصل بالجمعية فَيَلْطُفُ بهِ الحِسُّ والذِّهْنُ فيستيقظ لإدراك أمور لطيفة لا يكشِفُ حِسُّ غَيْرِهِ وفَهْمُهُ عن إدراكها. وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية -قدَّسَ الله روحَه-يقول: الصحيح منها ما يدل عليه اللفظ بإشارته من باب قياس الأولى"[2].

معنى التفسير الإشاري:

عرَّف العلماء التفسير الإشاري بتعريفات مؤداها واحد، **وهو أن التفسير الإشاريَّ تأويل للقرآن على غير ظاهره؛ لإشارة خفية تظهر للصوفي، مع إمكان الجمع بين المعنى المستنبط وبين الظاهر**[3].

---

[1] – التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي: (58-59).

[2] – مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين: (3/248-251).

[3] – انظر في هذه التعريفات: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تأليف محمود الألوسي: (8/1). مناهل العرفان، تأليف عبد العظيم الزرقاني: (2/78). التفسير والمفسرون، تأليف محمد حسين الذهبي: (2/245).

وذلك أن إشارات الصوفية تنقسم إلى:

1. إشارات بالقلوب وهي الإشارة الحالية، وهذا الذي امتازوا به.

2. وإشارات متعلقة بالأقوال، مثل ما يأخذونها من القرآن ونحوه.

وهذه الإشارات هي من باب الاعتبار والقياس، وإلحاق ما ليس بمنصوص بالمنصوص، مثل الاعتبار والقياس الذي يستعمله الفقهاء في الأحكام، لكن هذا يستعمل في الترغيب والترهيب وفضائل الأعمال ودرجات الرجال ونحو ذلك، كما أفاده شيخ الإسلام ابن تيمية (ت.728)[1].

وكلامنا ههنا على هذا النوع من الإشارات.

وقد ذكر العلماء أن كَلَام الصُّوفِيَّةِ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ لَيْسَ تَفْسِيرًا، وَإِنَّمَا هِيَ مَعَانٍ وَمَوَاجِيدُ يَجِدُونَهَا عند التلاوة ذَوْقًا، تُثْمِرُهَا الأورادُ، فتُحْمَلُ على الإشارة لا على التفسير[2].

المطلب الثاني في فذلكة عرض آراء علماء الغرب الإسلامي في التفسير الإشاري

اختلفت آراء علماء الغرب الإسلامي في التفسير الإشاري، فكانوا على فريقين:

- **فريق المجيزين:**

فريق أجازوا العمل به والاستفادة منه، مُقِرِّينَ أن تِلْكَ الْإِشَارَات ليست تفسيرا، ولا تغني عن ظاهر التفسير، لكنها تُكَمِّلُه، وتنبه على البواطن من ذكر الظواهر، وأنها مِنْ بَابِ الِاعْتِبَارِ وَالْقِيَاسِ، وَإِلْحَاقِ مَا لَيْسَ بِمَنْصُوصٍ بِالْمَنْصُوصِ، لَا مِنْ بَابِ دَلَالَةِ اللَّفْظِ، وهَذَا مِنْ نَوْعِ الْقِيَاسِ، فَالَّذِي تُسَمِّيهِ الْفُقَهَاءُ قِيَاسًا فِي الْأَحْكَام هُوَ الَّذِي تُسَمِّيهِ الصُّوفِيَّةُ إشَارَةً، لَكِنَّ هَذَا يُسْتَعْمَلُ فِي التَّرْغِيبِ وَالتَّرْهِيبِ وَفَضَائِلِ الْأَعْمَالِ وَدَرَجَاتِ الرِّجَالِ وَنَحْوِ ذَلِكَ، وَهَذَا يَنْقَسِمُ إلَى صَحِيحٍ وَبَاطِلٍ كَانْقِسَامِ الْقِيَاسِ إلَى ذَلِكَ. فإِنْ كَانَتْ الْإِشَارَةُ اعْتِبَارِيَّةً مِنْ جِنْسِ الْقِيَاسِ الصَّحِيحِ

---

(1) – مجموع الفتاوى: (226/6).

(2) – انظر: البرهان في علوم القرآن، للزركشي: (170/2). الفوز الكبير في أصول التفسير، للدهلوي: (117).

كَانَتْ حَسَنَةً مَقْبُولَةً. وَإِنْ كَانَتْ كَالْقِيَاسِ الضَّعِيفِ كَانَ لَهَا حُكْمُهُ. وَإِنْ كَانَ تَحْرِيفًا لِلْكَلَامِ عَنْ مَوَاضِعِهِ، كَانَتْ مِنْ جِنْسِ كَلَامِ الْقَرَامِطَةِ وَالْبَاطِنِيَّةِ وَالْجَهْمِيَّةِ.

وَأن هَذِهِ طَرِيقَةٌ صَحِيحَةٌ عِلْمِيَّةٌ، إذا رُوعِيَتْ شروطُها عند أكثر العلماء. وأن الإشارات الصحيحة لا تنال إلا بصفاء الباطن، وصحة البصيرة، وحسن التأمل.

ومن هؤلاء: ابن جُزَيّ الغرناطي (ت.741)[1]**، وأبو حَيَّان الأندلسي (ت.745)**[2]**، وأبو إسحاق الشاطبي (ت.790)**[3]**، وأبو العباس زَرُّوق الفاسي (ت.899)**[4].

- **فريق المانعين:**

وفريق منعوا ذلك وقالوا: إن تفسير ألفاظ القرآن على ما يقتضيه استعمالُهَا العَرَبِيُّ يكفي لتقويم العقول، ويغني في تزكية النفوس، وأما كلام أصحاب الإشارات فهو من الفن الذي لا يُحْتَاجُ إليه.

ومن هؤلاء ابنُ عطية الغرناطي (ت.541)[5]**، وأبو عبد الله القرطبي (ت.671)**[6].

---

[1] – التسهيل لعلوم التنزيل: (74/1، 79).

[2] – البحر المحيط في التفسير: (13/1، 228، 232، 257، 465، 560)، (221/2)، (611/4).

[3] – الموافقات: (224/4-226، 231-233، 235، 242-245، 249-255).

[4] – النصيحة الكافية لمن خصه الله بالعافية: (131). قواعد التصوف وشواهد التعرف: (105، 138). الشرح الحادي عشر على الحِكم العطائية: (77، 253). مفتاح الفضائل والنعم في الكلام على بعض ما يتعلق بالحكم (الشرح 16): (557). مفتاح الفضائل والنعم في الكلام على بعض ما يتعلق بالحِكَم (الشرح السادس عشر): (155-157). الشرح السابع عشر على الحكم: (61). الطرر والحواشي على الحِكم العطائية (الشرح الثالث): (58).

[5] – المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: (377/3)، (197/5-198)، (544/8-546).

[6] – الجامع لأحكام القرآن والمبيّنُ لما تضمنه من السنة وآي الفرقان: (56/1-59)، (239/1-240)، (39/6-40).

وبسطُ أقوال أعلام الفريقين، وتفصيل أقوال أهل الطريقين، ليس ههنا مَوْضِعُه، لكن يُطلَب في مظانه من تواليفهم المحال عليها.

وقد أجمل الإمام الشاطبي الآراء في المسألة حين قرر أَنَّ النَّاظِرَ قَدْ يَأْخُذُ مِنْ مَعْنَى الْآيَةِ مَعْنًى مِنْ بَابِ الاعتبار؛ فَيُجْرِيهِ فِيمَا لَمْ تَنْزِلْ فِيهِ لِأَنَّهُ يُجَامِعُهُ فِي الْقَصْدِ أَوْ يُقَارِبُهُ [...].

حتى قال: "وَإِنَّمَا احْتِيجَ إِلَى هَذَا كُلِّهِ لِجَلَالَةِ مَنْ نُقِلَ عَنْهُمْ ذَلِكَ مِنَ الْفُضَلَاءِ، وَرُبَّمَا أَلَمَّ الْغَزَالِيُّ بِشَيْءٍ مِنْهُ فِي (الْإِحْيَاءِ) وَغَيْرِهِ، وَهُوَ مَزَلَّةُ قَدَمٍ لِمَنْ لَمْ يَعْرِفْ مَقَاصِدَ الْقَوْمِ؛ فَإِنَّ النَّاسَ فِي أَمْثَالِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ بَيْنَ قَائِلَيْنِ: مِنْهُمْ مَنْ يُصَدِّقُ بِهِ وَيَأْخُذُهُ عَلَى ظَاهِرِهِ، وَيَعْتَقِدُ أَنَّ ذَلِكَ هُوَ مُرَادُ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ كِتَابِهِ، وَإِذَا عَارَضَهُ مَا يُنْقَلُ فِي كُتُبِ التَّفْسِيرِ عَلَى خِلَافِهِ؛ فَرُبَّمَا كَذَّبَ بِهِ أَوْ أَشْكَلَ عَلَيْهِ.

وَمِنْهُمْ مَنْ يُكَذِّبُ بِهِ عَلَى الْإِطْلَاقِ، وَيَرَى أَنَّهُ تَقَوُّلٌ وَبُهْتَانٌ، مِثْلَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ تَفْسِيرِ الْبَاطِنِيَّةِ وَمَنْ حَذَا حَذْوَهُمْ. وَكِلَا الطَّرِيقَيْنِ فِيهِ مَيْلٌ عَنِ الْإِنْصَافِ"[1].

قلت: وسبيلُ الإنصاف يقضي بأن تِلْكَ الْإِشَارَات إذا جرت على شروط قبولها، كانت مما يُستفادُ منه في باب التَّرْغِيبِ وَالتَّرْهِيبِ وَفَضَائِلِ الْأَعْمَالِ وَدَرَجَاتِ الرِّجَالِ وَنَحْوِ ذَلِكَ. ولا ينبغي ردُّها.

على أن ذلك لا يعني وجوب الأخذ بها؛ لما أسلفنا من أن هذه الإشارات ليست تفسيرا، وإنما هي مواجيدُ وسوانِحُ تَعْرِضُ لأصحابها عند التلاوة والتدبُّر.

فما موقع نظر القاضي ابن العربي في ضمن هذه الأنظار؟ وما رأيه في التفسير الإشاري وما ابتكرته الصوفية من لطائف الكلام وحقائقه ورقائقه؟ يأتي الجواب عليه في موضعه من هذا البحث.

---

[1] – الموافقات: (4/243-252).

المطلب الثالث في صلة ابن العربي بالصوفية ومعرفته بالتصوف

لا يمكن الحديث عن رأي ابن العربي في التفسير الإشاري وقانونه فيه بمعزل عن الكلام على صلته بالتصوف ومعرفته بالصوفية، وطرائقهم، ومقالاتهم، ومقاصدهم، واتصاله برجالاتهم، وصحبته لفحولهم؛ لأن ذاك مِن ذا، ومنه دخل إلى عوالمهم، وصرف من عمره أوقاتا كثيرة في تعرُّف حقائقهم، إلى درجةٍ تَمَكَّنَ معها من تمييز غثها من سمينها، وشمالها من يمينها.

فَلْنَعْرِضْ في بيان هذا فصولا من الكلام:

- **فصل في جهده في تعرُّف طريقة الصوفية ولقاء رجالاتهم وصحبة مشيختهم ورواية كتبهم:**

في سياق ترتيب رحلته المشرقية التي دامت عشر سنين ابتدأها عام (485) وانتهى منها عام (495)[1] قال ابن العربي:

"وأفنيتُ عظيما من الزمان في طريقة الصوفيين، ولَقِيتُ رِجَالَاتِهِمْ في تلك البلاد أجمعين، وما كنتُ أسمعُ بأحَدٍ يُشَارُ إليه بالأصابع أو تُثْنى عليه الخناصر، أو تُصِيخُ إلى ذكره الآذان، أو تُرفع إلى مَنْظَرَتِهِ الأحداق، إلاَّ رحلتُ إليه قَصِيًّا، أو دخلت إليه قريبًا"[2].

وقال أيضا: "ولقد صَحِبْتُ منهم كثيرا، وفَاوَضْتُهُمْ طويلا، وهم عُصْبَةٌ بتلك الديار ورُؤُوسُهَا في العلم"[3].

فلقي ببيت المقدس حين دخله شيخه أبا بكر محمد بن الوليد الفهري الطّرطُوشيّ الصوفي الزاهد (ت.520).

---

[1] – مع القاضي أبي بكر ابن العربي، تأليف سعيد أعراب: (71). وانظر في تاريخ خروجه لرحلته: سراج المريدين: (264/3)، وفي تاريخ وروده منها: (405/4).

[2] – قانون التأويل: (120).

[3] – العواصم من القواصم: (194).

وهو شيخه في العبادة كما يصفه[1]، وهو أيضا شيخه الأول[2].

قال: "ومشيت إلى شيخنا أبي بكر الفِهْرِي، رحمة الله عليه، وكان ملتزماً من المسجد الأقصى -طهره الله- بموضع يقال له الغوير بين باب الأسباط ومحراب زكريا عليهم السلام، فلم نلقه به، واقتفينا أثره إلى موضع منه يقال له السكينة فألفيناه بها، فشاهدت هديه، وسمعت كلامه، فامتلأت عيني وأذني منه، وأعلمه أبي بنيتي فأناب، وطالعه بعزيمتي فأجاب، وانفتح لي به إلى العلم كل باب، ونفعني الله به في العلم والعمل، ويسر لي على يديه أعظمَ أمل، فاتخذت بيت المقدس مباءة، والتزمت فيه القراءة، لا أقْبِل على دنيا، ولا أكلم إنسياً، نواصل الليل بالنهار فيه، وخصوصاً بقبة السلْسِلَة، منه تطلُعُ الشمس على الطُورِ وتغرب على محراب داود، فيخلفها البدر طالعاً وغارباً على الموضعين المكرمين"[3].

وقرأ ابنُ العَرَبِي على الطُّرْطُوشِي اختصَارَه لتفسير (الكشف والبيان عن تفسير القرآن) لأبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي (ت.427)، في مهد عيسى بالفسيفساء من المسجد الأقصى، في رمضان سنة سبع وثمانين وأربع مئة[4].

كما قرأ أصله الذي كان وقفاً في كتب الصخرة المقدسة، ونَسَخَه الطرْطُوشِي، فزاد فيه ونقص فجاء تأليفاً له[5].

وتفسير الثعلبي من الكتب التي اعتنى أصحابها فيها بالإشارات الصوفية.

وقد أكثر ابنُ العربي منه نَقْلَ إشاراتِهِ في (سراج المريدين) وعُدّ من مصادره الرئيسية فيه بعد (لطائف الإشارات) للقُشَيري[6].

---

[1] – السراج: (211/2).

[2] – السراج: (253/2).

[3] – قانون التأويل: (92-94).

[4] – فهرسة ابن خير الإشبيلي: (92).

[5] – قانون التأويل: (118).

[6] – برنامج سراج المريدين في سبيل الدين للقاضي ابن العربي، صنعه د. عبد الله التوراتي: (176).

وروى ابنُ العَرَبِي مِن أحوالِ الطُّرْطُوشِي وفوائده الكثير[1].

ولقي أبا الفضل عطاء المقدسي فقيه الشافعية[2]، ووصفه بشيخ الفقهاء والفقراء بالمسجد الأقصى[3]، وفقيه بيت المقدس وصوفيها[4]. وحدَّث عنه في الرقة والبكاء وأشياء غيرها.

كما لقي في المسجد الأقصى محمد بن طاهر الزنجاني أبا سعد الخراساني الشهيد (ت.492)، وروى عنه (لطائف الإشارات) لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري (ت.465) عن مؤلفه، وكثيرا من فوائده عنه[5].

ودخل دمشق الشام وبها لقي شيخه أبا الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي النابلسي الفقيه المحدث الزاهد الصوفي (ت.490)، لقيه قبيل وفاته في جمادى الآخرة عام 489، وكان من أهل التبتل لا يَعدله أحد منهم، ووصف ابن العربي من أحواله وأخباره في الزهد والانقطاع عن الدنيا[6].

قال ابن العربي: "وصَمَدْنَا دمشق، وفيها جماعةٌ من العلماء رأسُهُمْ شَيْخُ الوقت سَنَاءً وسَنًا، وعِلْمًا ودِينًا نَصْر بن إبراهيم المِقْدِسِي النابُلُسي، وأصحابه متوافرون، وهم على سبيل أهل الأرض المقدسة سائرون، وفي مدرجتهم سالكون، وبتلك الدرجة متمكنون. فَلَزِمْنَا شَيْخَنَا نَصْرَ بنَ إبراهيمَ في السماع وانتهينا إلى سماع "كتاب البُخَاري" بعد تقدم غيره عليه، وكان يقرؤه علينا بلفظه لثقل سمعه"[7].

---

(1) – السراج: (19/1، 48، 80، 83، 190)، (211/2، 366)، (231/3)، (72/4).

(2) – قانون التأويل: (94).

(3) – السراج: (103/2، 418).

(4) – عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي: (139/8).

(5) – قانون التأويل: (97). العواصم: (27). السراج: (62/3، 99، 163، 203، 242، 384)، (171/4، 187، 282)، ومواضع غيرها من السراج. وانظر: برنامج السراج: (174).

(6) – السراج: (206/2-208).

(7) – قانون التأويل: (104).

ووصفه بأنه إمام الشام في العلم والتعرُّف، وزاهدُه في العمل والتصرُّف[1].

وروى عنه صحيح البخاري وغيره[2]. وروى عنه من تأليفه: كتاب (المصباح والداعي إلى الفلاح) في الحديث[3].

وخرج إلى العراق سنة (489)[4].

ودخل بغداد دار السلام وكان ممن لقي بها أبو الفضائل محمد بن أحمد بن عبد الباقي بن طوق البغدادي المعدل الصوفي (ت.494)[5].

وروى ابن العربي عنه أيضا لطائف القشيري[6]. كما روى عنه (الرسالة إلى الصوفية بأفق الإسلام)، و(التحبير في علم التذكير) كلاهما تأليف القشيري[7].

ولقد تهمم ابن العربي بلطائف القشيري، واستحسنه في الجملة، وجعله من مصادره في علم التذكير من علوم القرآن، وهو التصوف عند قوم، والزهد عند آخرين.

وكان من الكتب التي جلبها من رحلته المشرقية، مما لم يُسبق إليه، كما ذكره في سراجه[8].

فأكثر منه نقل إشاراته الصوفية في تواليفه في التفسير والتذكير.

---

(1) – السراج: (320/4).

(2) – السراج: (105/1).

(3) – فهرسة ابن خير الإشبيلي: (203).

(4) – قانون التأويل: (107).

(5) – السراج: (295/1)، (308/2)، (171/4، 360، 426-427).

(6) – قانون التأويل: (234). أحكام القرآن: (1406/3). السراج: (145/2، 419)، (325/4، 365). وانظر: برنامج السراج: (174).

(7) – فهرسة ابن خير الإشبيلي: (370).

(8) – السراج: (400/4، 411).

ففي كلامه على عِلم الباطن ومنه ما كان من التفسير على الإشارة والقياس قال: "ومن عِلْمِ البَاطِنِ أَنْ تَسْتَدِلَّ مِن مَدْلُولِ اللفْظِ عَلَى نَظِيرِ المعْنَى، وَهَذَا بَابٌ جَرَى فِي كُتُبِ التَّفْسِيرِ كَثِيراً، وَأَحْسَنُ مَا أُلِّفَ فِيهِ (**اللطَائِفُ وَالْإِشَارَاتُ**) لِلْقُشَيْرِي، رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وَإِنَّ فِيهِ لَتَكَلُّفًا أَوْقَعَهُ فِيهِ مَا سَلَكَهُ مِنْ مَقَاصِدِ الصُّوفِيَّةِ، فَخُذُوا مَا تَعْلَمُونَ، وقِفُوا دُونَ مَا تَجْهَلُونَ، وَلَا تَكُونُوا كَالذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ"[1].

وكان ممن لقي بدار السلام أيضا: شيخ الصوفية وفحل فحولها الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت.505)، المسمى "دَانِشْمَنْد"[2]، أو "ذَانِشْمَنْد"، وهو عالم العلماء[3]، أو "ذَانِشْمَنْد الأصغر"[4].

وكان لقاؤهما كما قال ابن العربي: " في جمادى الآخرة سنة تسعين وأربعمائة، وقد كان قد راض نفسه بالطريقة الصوفية، من سنة ست وثمانين، إلى ذلك الوقت نحوا من خمسة أعوام، وتجرد لها، واصطحب مع العزلة، ونبذ كل فرقة، فتفرغ لي بسبب بيناه في كتاب ترتيب الرحلة، فقرأت عليه جملة من كتبه، وسمعت كتابه الذي سماه بـ (الإحياء لعلوم الدين). فسألته سؤال المسترشد عن عقيدته، المستكشف عن طريقته، لأقف من سر تلك الرموز، التي أومأ إليها في كتبه، على موقف تام المعرفة، وطفق يجاوبني، مجاوبة الناهج لطريق التسديد، للمريد، لعظيم مرتبته، وسمو منزلته، وما ثبت له في النفوس من تكرمته، فقال لي من لفظه، وكتبه لي بخطه: [...]"[5].

قال: "ورد علينا دَانِشْمَنْد، فنزل برباط أبي سعد بإزاء المدرسة النظامية، معرضاً عن الدنيا، مقبلاً على الله تعالى، فمشينا إليه وعرضنا أمنيتنا عليه، وقلت له: أنت ضالتنا الذي كنا ننشد، وإمامنا الذي به نسترشد، فَلَقِيَنَا لِقَاءَ المعرفة، وشاهدنا منه ما كان فوق الصِّفَة [...] فإنه

---

[1] – قانون التأويل: (207).

[2] – قانون التأويل: (111).

[3] – السراج: (237/2). (435/3).

[4] – السراج: (392/4).

[5] – العواصم: (24).

كان رجلاً إذا عاينته رأيت جمالاً ظاهراً، وإذا عالمته وجدت بحراً زاخراً، وكلما اختبرت احتبرتَ. فَقَصَدْتُ رِبَاطَهُ، ولَزِمْتُ بِسَاطَهُ، واغتنَمَتُ خَلْوَتَهُ ونَشَاطَهُ، وَكَأَنَّمَا فَرَغَ لي لأبلُغَ منه أملي، وأباح لي مكانه، فكنت ألقاه في الصباح والمساء، والظهيرة والعِشاء، كان في بَزَّتِهِ أو بَذْلَته، وأنا مستقل في السؤال، عالمٌ حيث تؤكل كتفُ الاستدلال، وألفيته حَفِيًّا بي في التعليم، وفياً بعهدة التكريم"[1].

وقد نقل عنه من (إحياء علوم الدين) وأفاد منه في كتبه ومنها السراج، مع نقد ونظر[2].

- **فصل في معرفته بعلوم الصوفية ورجالاتها وكتبها ومقالاتها ومقاصدها وأغراضها:**

قال ابن العربي: "يعلم الله وتشهد كتبي ومسائلي وكلامي مع الفرق، بأني جدّ بصير بأغراض القوم ومقاصدهم، فإن معلمي كان فحلاً من فحولهم وعظيماً من عظمائهم، وتالله إني كنت محتشماً له غير راض عنه، وقد رددت عليه فيما أمكن، واحتشمت جانبه فيما تيسّر"[3].

وقال أيضا: "وقد كان تأصل عندي بما قدمتُه تَثْقِيفُ الدليل وقانون التأويل، فوجدت من ذلك جنة لا يَتكدر تسنيمُها، ولا يتغير نعيمُها. وقد كان دَانِشْمَنْد -رحمه الله- حين عَرْضِي عليه، زَيَّفَ مَا زَيَّفَ، وعَرَّف ما عَرف، فتخلَّص الاعتقادُ، وتحَصَّلَ المرادُ، ووقف الأمر على قسمين: أحدهما معرفة النفس، والثاني معرفة الرب[4].

وهو يقصد بمعلمه و "دَانِشْمَنْد" أبا حامد الغزالي، رحمه الله.

وتقدم لنا معرفته بلطائف القشيري واستحسانه له فيما صُنف من كتب التفسير على الإشارة والقياس، قال: "وَأَحْسَنُ مَا أُلِّفَ فِيهِ (اللطَائِفُ وَالْإِشَارَاتُ) لِلْقُشَيْرِي، رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وَإِنَّ فِيهِ لَتَكَلُّفًا أَوْقَعَهُ فِيهِ مَا سَلَكَهُ مِنْ مَقَاصِدِ الصُّوفِيَّةِ"[5].

---

[1] – قانون التأويل: (111).

[2] – السراج: (160/2، 166، 237، 467)، (7/3، 97، 140، 154)، ومواضع غيرها.

[3] – قانون التأويل: (253).

[4] – قانون التأويل: (120).

[5] – قانون التأويل: (207).

وتكلم على الحارث بن أسد المحاسبي الزاهد البصري (ت.243)، وعبد الكريم بن هوازن القشيري (ت.465)، وهما من أرباب الذكرى، ورجالات الصوفية، كلامَ خبير بمقام الرجلين، مُلِيحٍ إلى أن تصوفهما عنده مَقْبُول مَرْضِيٌّ، على طريق الاعتدال لا الغلو.

فقال: "ذهبت طائفة إلى تحقيق العلوم في مواقعها، واعترفت بتعلقها بمعلوماتها، ولكنها ذهبت إلى أن الأدلة، وإن كان تفيدها وتقتضيها، ولكن رحمة الله ولطفه، إذا فاض على العبد جاءه به من العرفان ما يستغرق مقتضى الأدلة من البيان، وهذا نحو مما تقدم، ولكن تعلقت به طائفة جليلة، كالحارث بن أسد المحاسبي أولا، وأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري ثانيا، وبين الرجلين طوائف لا يُحْصَوْنَ كثْرَةً، من مشهور ومذكور، وهذان العالمان سلكا، طريقا متوسطة بين الغلو والتقصير، ونجمت في آثارهما أمم، انتسبت إلى الصوفية، وكان منها من غلا وطَفَّفَ، وكاد الشريعة وحَرّفَ، وقالوا كما تقدم لا ينال العلم إلا بطهارة النفس، وتزكية القلب، وقطع العلائق بينه وبين البدن، وحسم مواد أسباب الدنيا..."[1].

ومما يدل على معرفته بمقالات الصوفية قوله:

"وأما علم الباطن، فقد ضلّت فيه الأمم فأَوْغَدُوا في هذا الباب وأوعدوا، حتى كَفَرَتْ منهم طائفةٌ لا يُحكى قَوْلُهَا الآنَ لِسَخَافَتِهِ، وتسَوَّرَتْ عليه أخرى، وادَّعَى كلُّ واحد منهم أن عِلْمَهُ في كتاب الله، ليُحَرِّضَ عليه مَنْ يَطْلُبُهُ [...] وتَكَلَّفَتْ طائفةٌ ما يُستغنى عنه، وهم جماعة من الصوفية أنحاءً غريبَةً منها قولهم: إن الله لما خَلَقَ آدم قال للملائكة: (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) [البقرة:30]، ولم يَقُلْ: إني خالق عرشاً، ولا سماءً ولا أرضاً، ولا جنَّةً ولا ناراً، ولا شجراً ولا حيواناً، حتى خَلَقَ آدم، وقال لهم: (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً)، فما الحكمة فيه؟ ثم اختلفت مَدَارِكُ خَواطِرِهِمْ في بيان ما تَكَلَّفُوا سؤالَهُ، فَرَكَّبَ كلُّ واحد منهم على ذلك فَنًّا من فنون المقاصد عظيماً، وولجوا مفازَةً لا تقطعها الْمَهَارَى، ولا تَزَالُ الفِكَرُ فيها حَيَارَى، حتى أدخَلَهَا المتأخرُون

---

[1] – العواصم: (23).

في كُلِّ آيةٍ وحَرْفٍ، وغادروا في سبيلهمْ رَذِيَّةَ كُلِّ جَلَدِيَّةٍ وَحَرْفٍ، ولم أَزَلْ أَطْلُبُ هذا الفَنَّ في مظانِّهِ، وفي مراجعة شيُوخِهِ فيه، حَتَّى وَقَفْتُ على حقيقَةِ مَذْهَبِهِ"[1].

وقال أيضا: "**قاصمة**: ثم نظرنا في طائفة نَبَغَتْ يُقَالُ لهم أَصْحَابُ الْإِشَارَاتِ، جَاءُوا بِأَلْفَاظِ الشريعَةِ مِنْ بَابِهَا، وأَقَرُّوهَا عَلَى نِصَابِهَا، لَكِنَّهُمْ زَعَمُوا أنَّ وَرَاءَهَا مَعَانِيَ غَامِضَةً خَفِيَّةً، وقعت الإشارةُ إليها مِن ظَوَاهِرِ هذه الألفاظ، فَعَبَرُوا إليها بالفِكْرِ، واعْتَبَرُوا مِنْهَا في سبيل الذِّكْرِ، وزَاحَمَتْهُم من الطوائف الأُوَلِ زُمْرَةٌ، لَبِسَتْ لِبْسَتَهُمْ، وتَكَلَّمَتْ كَلِمَتَهُمْ، ونحن نَجْمَعُ بين الطائفتين في مَكَانٍ، لأنه أخصر في البيان، وإن اعترض غيرها لفنناه فيها"[2].

- **فصل في معرفته بالتفسير على الإشارة والاعتبار وذكر النظير بالنظير**:

قال في سياق نقد مسألة كون العلم من ثمرات العمل وتطهير النفس: "قولهم إن الخبر وإن كان ورد بهذه المعاني كُلِّهَا والأسماءِ بجُمْلَتِهَا، وهي محمولةٌ على ظاهرها، فلها عِبْرَةٌ إلى سِوَاهَا مما في مَعْنَاهَا.

ونحن نقول: إنه [لا] يُمْنَعُ الِاعْتِبَارُ بالِافْتِكَارِ، والتجاوزُ بالدليل من نظير إلى نظير، وهذا كَلَامٌ صَحِيحٌ للصُّوفِيَّةِ، وعِلْمٌ بَدِيعٌ من عُلُومِهِمْ، ومنهم من غلا فيه، ومنهم من اقتصد، ولكنه معروض على قوانين الشريعة، فما لم يعترض عليها، ولا قاد إلى مناقضتها فهو صحيح"[3].

ومما يدل على معرفته بفن التصوف وحقيقة مذهبه: قوله: "ولقد سألني بعض أصحابي من السالكين عن قول صاحب الحقائق: ما الحكمةُ في قول الله سبحانه: (وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ ...) [يونس: 107]. فأضاف الضرّ إلى المسّ، والخير إلى الإرادة؟

---

[1] – قانون التأويل: (196-197).

[2] – العواصم: (193).

[3] – قانون التأويل: (253-254).

فأمليت في ذلك على طريقة القوم ما نَصُّهُ: سألتني -وَفَقَكَ الله- عن قوله سبحانه: (وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [الأنعام: 17].

وقال في الآية الأخرى: (وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ) [يونس: 107]. ما الحِكْمَةُ على مذهب الأشياخ في ذكره المسَّ في الضُّرِّ، والإرادةَ في الخير؟

فقلت: فيه إشارة للقوم لا يحتملها أهلُ هذا القطر، منها ما فيه إشكال، ومنها ما هو داخل في قسم الاختلال، والذي حضر منها الآن سبعة أقوال"[1]. ثم ساقها مُطَوّلَةً.

وفي سياق بيان جوامع أغراض كتابه (الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العُلى) قال في وجوه ترتيب القول فيه: "الثالث عشر: إعراضُنَا عن أَغْرَاضِ الصوفية من علمائنا، فإنّهم وإن كانوا أهلَ اعتقاد وتحقيق، فإنّهم سلكوا في عِبَارَاتِهِم أوعرَ طريق، وأَشَدُّ مَا عَلَى الطالب من ذلك، أنهم إذا عَبَّرُوا عن الله تعالى، وعن صفاته العُلَى، سلكوا من الاستعارة والمجاز أقصى سبيل سلكه شعراء العرب وفصحاء الكَلِم، ويعتقدون أن ذلك مِن أفضل القُرَبِ، وأبلغ وُجُوهِ البيان.

وقد استنكف سائرُ العلماء عن ذلك لوجهين:

أحدهما: أنها سَبيلٌ لم يَسْلُكْهَا السَّلَفُ، فَبَقِيَتْ مَجْهَلَةً مُوعِرَةً لا تُفْضِي بقاصدها إلى مَسْلَكٍ، وربما أُبْدِعَ به فيها وهَلَكَ.

الثاني: أنَّ فيها من الإِلْبَاسِ بِطَرَفَيْ التشبيه والتعطيل ما لا تَسْلَم عنه عقائد المتبحرين في العلم، فكيف المبتدئين، فَتَجَانَفْنَا عنه، عَنْ عِلْمٍ به وقِرَاءَةٍ ومَعْرِفَةٍ لحقائقِهِ وخِبْرَةٍ، اقتداء بالسَّلَف الماضين، ورَغْبَةً في احتذاء الأئمة المهتدين"[2].

---

[1] – قانون التأويل: (197-203).

[2] – الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العُلى: (2/486-487).

قلت: **وتَهَمُّمُ ابن العربي بالنظر في تصرف هذه الطائفة بالقول في القرآن بالإشارات، تتبعا ونقدا، ومَيْزًا لصحيحه من سقيمه، مع الإنصاف وترك الاعتساف، من واضح الدليل على صلته بالتصوف والصوفية وعنايته بتراثهم وأقوالهم، واستثمارها في تواليفه، لا سيما مكتوباته في علم التذكير.**

- **فصل في بيان قدرته على مفاوضتهم مناظرتهم ونقدهم:**

وكان اجتهاد ابن العربي مُدَّة من الزمان في تَطَلُّبِ هذا الفن في مظانه، ولقاء رجالاته، وتعرُّف مقالاته ومذاهبه، قد أثمر له القدرة على نقد أهله ومفاوضتهم ومنازعتهم في بعض ما ذهبوا إليه من القول.

مسألة الكشف، وكون العلم من ثمرات العمل:

فمن ذلك: مفاوضته الغزالي ومن سار بسيره من الصوفية في مسألة حصول العلم بطهارة النفس، وتزكية القلب، وقطع العلائق بينه وبين البدن، وحسم مواد أسباب الدنيا، وأنه إنما يُتوصل إلى العلم بالعمل، وما ينتج عنه من الكشف الصوفي.

وهذا بناء على ما أملته الفلاسفة من القول، وانخدع به زُمرة من الصوفية، ومنهم الغزالي[1].

قال ابن العربي: "ويحتمل أن يكون أبو حامد، قد بنى هذا على مذهب الصوفية، في أن العلم من ثمرات العمل، وهو وإن صح كان قلبا للقوس رَكْوَة، فليس في أول رتوة، وإنما يكون ذلك دعوى في النظريات، أو في الزيادة على مقتضى الأدلة، وربما شبهوا في ذلك بقوله تعالى: (واتَّقُوا اللهَ ويُعَلِّمُكُم اللهُ) [البقرة: 282] ..."[2].

وقال أيضا: "ولقد فاوضتُ فيها أبَا حَامِدٍ الغزالي، حين لقائي له بمدينة السلام، في جمادى الآخرة سنة تسعين وأربعمائة، وقد كان قد راض نفسه بالطريقة الصوفية، من سنة ست

---

[1] – قانون التأويل: (243-246).

[2] – العواصم: (16-18).

وثمانين، إلى ذلك الوقت نحوا من خمسة أعوام، وتجرد لها، واصطحب مع العزلة، ونبذ كل فرقة، فتفرغ لي بسبب بيناه في كتاب ترتيب الرحلة، فقرأت عليه جملة من كتبه، وسمعت كتابه الذي سماه بـ (الإحياء لعلوم الدين). فسألته سؤال المسترشد عن عقيدته، المستكشف عن طريقته، لأقف من سر تلك الرموز، التي أومأ إليها في كتبه، على موقف تام المعرفة، وطفق يجاوبني، مجاوبة الناهج لطريق التسديد، للمريد، لعظيم مرتبته، وسمو منزلته، وما ثبت له في النفوس من تكرمته، فقال لي من لفظه، وكتبه لي بخطه: إن القلب إذا تطهر عن علاقة البدن المحسوس، وتجرد للمعقول انكشفت له الحقائق، وهذه أمور لا تدرك إلا بالتجربة لها عند أربابها، بالكون معهم والصحبة لهم [...]"[1].

قال: "فلما وعيت هذا سماعا، وكتابة عنه، وقراءة، رجعت إليه متأملا بصادق البصيرة، وعرضته على قواعد النظر في المعقول والمنقول، ونظرت في أفراده، ثم جمعه، فرأيت أنه لا يخفى على ناظر، أن النفس موجودة، والبدن موجود، والروح والنفس والقلب والحياة، ألفاظ واردة في الشرع، منطلقة في لسان العرب، على معان قد عرفوها..."إلخ"[2].

وفي هذا السياق يقول: " فأنا أجادله بالحسنى حين عجزت عن عقوبة الدنيا، وأقول: يعلم الله وتشهد كتبي ومسائلي وكلامي مع الفرق، بأني جدّ بصير بأغراض القوم ومقاصدهم، فإن معلمي كان فحلاً من فحولهم وعظيماً من عظمائهم، وتالله إني كنت محتشماً له غير راض عنه، وقد رددت عليه فيما أمكن، واحتشمت جانبه فيما تيسّر. وقد كنتُ أقبل على هذا المنكر، وأتتبع الرد على هذا المعترض من جميع جوانبه، إلا أنه مسطور في سائر كتب العلماء، فلا يمكن أن أخرج عن الغرض إليه، ويكفي ما نبهتكم منه عليه"[3].

---

[1] – العواصم: (24).

[2] – العواصم: (26).

[3] – قانون التأويل: (253).

وقال في السراج: "وقد بيَّنَّا في كتاب (القانون) وكتاب (العواصم) ما تعلقت به الصوفية في أن التطهير والتصفية للقلب بها تَحْصُلُ العلوم وتتمكَّن المعارف في الفؤاد من غير تعلُّم، ودَلَلْنَا على أنه لا يصحُّ ذلك، ولا طريق له في الشريعة"[1].

ومع ثناء ابن العربي على شيخه الغزالي، لكنه لم يمنعه من أن يُوجه إليه سهام نقده الشديد حيث يقول: "وقد كان أبو حامد تاجاً في هامة الليالي، وعقداً في لبة المعالي، حتى أوغل في التصوف، وأكثر معهم التصرف، فخرج على الحقيقة، وحاد في أكثر أحواله عن الطريقة، وجاء بألفاظ لا تطاق، ومعان ليس لها مع الشريعة انتظام ولا اتساق. فكان علماء بغداد يقولون: لقد أصابت الإسلامَ فيه عَيْنٌ، فإذا ذكروه جعلوه في حيز العدم، وقرعوا عليه السن من ندم، وقاموا في التأسف عليه على قدم، فإذا لقيتَه رأيت رجلا قد علا في نفسه، ابن وقته، لا يبالي بغده ولا أمسه، فواحسرتي عليه أي شخص أفسد من ذاته، وأي علم خلط، وخلط فيه مفرداته، ماذا ألأم من المحامد، وكم حايد عنه وحامد"[2].

مآخذ الإشارات الصوفية:

وفاوض ابن العربي طائفة أصحاب الإشارات في مآخذها، فقال: "ولقد صَحِبْتُ منهم كثيرا، وفَاوَضْتُهُمْ طويلا، وهم عُصْبَةٌ بتلك الديار ورُؤُوسُهَا في العلم، وفاوضتهم، وطَلَبْتُ مِنْهُمْ، وطَالَبْتُهُمْ بالأدلة. فَتَعَلَّقُوا بما قَدَّمْتُهُ مِن آثَارِ السَّلَفِ، ومنهم من قال: هذا مَقْصُودُ الشَّرِيعَةِ مِن تَأْدِيبِ الخَلْقِ وإصْلَاحِهِمْ، بالتصريح تارة، وبالإشارة أخرى، فإن القرآن نزل بلغة العرب، وهذه سيرة العربية، وما من كلام إلا وهو في لسان العرب يحتمل وجوها، ويدل على معان، ولا يدرك حقيقتها إلا الكامل بنور العلم..."[3].

---

[1] – السراج: (4/129-130).

[2] – العواصم: (78-79).

[3] – العواصم: (194).

ونقل عن شيخه الطوسي بعض الدليل على القول بالإشارة في القرآن، وهو ما فيه من ضرب الأمثال، فقال: "وقال لي محققهم الأكبر: هذه أمثالُ الله في كتابه، وإشاراتُه إلى عُلُومِهِ، وذَكَرَ أمثالَ الأنوار للهدى والإيمان، وكذلك أمثال النبات..."[1].

ثم أجاب القاضي على ما استدل به أصحاب الإشارات على أصل الأخذ بها، فقال: "عاصمة: فَتَلَقَّفْتُ جميعَ ذلكَ ووَعَيْتُ، وأنا إلى أصل الأَخْذِ نَاظِرٌ، وعلى أعطافه بالتفكر مَائِلٌ. والذي تحرر بعد تحرير الافتكار في سبيل النظر والاعتبار أن الصريح عامٌّ في الدين، به جاء البرهان، وعليه دار البيان، فلا يجوز أن يُعْدَلَ بلفظ عن صريح معناه إلى سواه، فإن ذلك تعطيلٌ للبيان، وقَلْبٌ له إلى الإشْكَالِ، فإذا تَقَرَّرَ الصَّرِيحُ في نِصَابِه، فالإشارَةُ بَعْدَ ذلك إلى الأمثال والأشباه، والتنبيهُ لِوَجْهِ التشبيه أَصْلٌ عَظِيمٌ في العقل، وبَابٌ مُتَّسِعٌ في الدين، وسَبِيلٌ وَاضِحَةٌ في الشَّرِيعَةِ..."[2].

ومضى في نقد الطائفة ومفاوضتهم على هذا السَّنَن.

نقد إشارات باطلة:

من ذلك ما ورد في **خلع النعلين وإلقاء العصا**.

قال ابن العربي: "قالوا إن: قوله تعالى: (فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ) [طه: 12]، الإشارة فيه إلى خلع الدنيا والآخرة من قلبه، وقيل: تَنَقَّ مِنْ نَوْعَي أفعالك. وقالوا: في قوله: (أَلْقِ عَصَاكَ) [الأعراف: 117] أي لا يكون لك مُعْتَمَدٌ ومُسْتَنَدٌ غيري"[3].

وردَّه فقال: "هذه إشارة بعيدة أو قُلْ مَعْدُومَةٌ، فَإِنَّهَا إِلَى غَيْرِ مُشَارٍ، ومَا أُمِرَ بِطَرْحِ النَّعْلِ إِلَّا لِأَحَدِ وَجْهَيْنِ: إما لأنهما كانا مِنْ جِلْدٍ غيرِ مُذَكًّى كما رُوِي عن ابن مسعود، أو لِئَلَّا يَطَأَ الْأَرْضَ المقدَّسَةَ بَنَعْلٍ تَكْرِمَةً لها، كما لا يَدْخُلُ الْكَعْبَةَ بِهَا [...] فأما تفريغُ قلبه فعند سماع كلام

---

[1] – العواصم: (195-196).

[2] – العواصم: (196).

[3] – العواصم: (198).

الله يفرغ ضرورة، ألا ترى أن النبي إذا سمع كلام جبريل عليهما السلام معه في الوحي لا يبقى له فراغ لغيره، فكيف مع سماع كلام الله؟ فهذا معلوم، ولا يحتاج إليه بعبارة، ولا بإشارة، وهي حكمة شاذة وإشارة إلى برودات، أو إلى تعطيل بحسب المقاصد. وأما إلقاء العصا فقد بين الله تعالى الفائدة فيه، وَمَنْ يَعْتَمِدُ عَلَى عَصًا مِنْ طُولِ الْقِيَامِ يُقَالُ لَهُ: إِنَّهُ عَلَى غَيْرِ اللهِ يَعْتَمِدُ؟ هَذِهِ خُرَافَةٌ، فَدَعْ عَنْكَ نَهْبًا صِيحَ فِي حَجَرَاتِهِ، وعَوِّلْ على كتاب الله ومعلوماته"[1].

البكاء عند سماع القرآن:

وفاوض شيخه في العبادة أبا بكر الطرطوشي في مسألة البكاء عند سماع القرآن، وهو من مسائل الصوفية وأهل الزهد، فقال: "وقد رأيت من يعيب البكاء ويقول: إنه صفة الضعفاء، والنبي ﷺ قد مدحها، قال: "عينان لن تمسهما النار أبدا، عين بكت من خشية الله، وعين سهرت في سبيل الله". وبكاء الشوق - عندي - خشية، فإنه حَذَرٌ مِن فوات المتاع بالمحبوب.

وقد كنت فاوضت في ذلك شيخيَ الزاهدَ أبا بكر القُرَشِي، وكانت فِيَّ قَسْوَةٌ جبلية، وشكوتُ إليه ما بقلبي من ذلك، فقال لي: «تَبَاكَ إذا لم يُطِعْكَ البُكَاء، وتَحَازَنْ إذا لم يُجِبْكَ الحُزْنُ، حتى تتّخذه عادَةً، وإنْ مَدَّ الله في عمري لأجمعن كتابا في البكاء»، وفارَقْتُهُ ولمْ أَدْرِ مَا فَعَلَ بَعْدِي"[2].

المفاضلة بين الغنى والفقر:

وفاوض شَيْخَيْهِ الطُّرْطُوشي والطُّوسي في مسألة المفاضلة بين الغنى والفقر، فقال: "قد أَبْدَأَ الناسُ في ذلك وأَعَادُوا، وتَكَلَّمْتُ في ذلك مع رجلين من أهل الطريقة؛ الطرطوشي والطوسي، ووقعت المفاوضة في ذلك مرارا، وكتب كل واحد منهم فيه وأملى، وحَمَلْتُهُ عنهما، ولم يكن في ذلك كُلِّهِ شِفَاءٌ، فَبَيْنَا أنا يوما في «الثغر المحروس»، إذا برجل قد دخل عَلَيَّ بمجلد صغير نحو «الإرشاد»، فقال لي: هذا كلام في التفضيل بين الفقر والغنى غير مُتَرْجَمٍ، فنظرته واحتبست به، ثم طالعته؛ فإذا به فائدة الأيام، وكلام إمام أي إمام، أتى فيه بالحقيقة، وكشف عن الطريقة، ولم

---

(1) - العواصم: (198-199).

(2) - السراج: (100/2).

أعلم من هو. لُبَابُ قوله – في كلمات مختصرة على طريق التقريب –: أن الفقر عبارة عن العجز، والغنى عبارة عن القدرة، وهما صفتان من صفات الإنسان قائمتان به، فإنما يكون غنيا وفقيرا بصفاته الموجودة بذاته..."[1].

هل يسألُ المُضْطَرُّ الدُّعَاءَ له؟

تكلم ابن العربي في قول الله تعالى: (أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ) [النمل: 64]:

وساق اختلاف الناس في إجابة المضطر على أربعة أقوال، ونقل عن القشيري في الرابع منها قولَه:

"والمضْطَرُّ يرى عِنَانَهُ بيد سَيِّدِهِ، وزِمَامَهُ في قبضته؛ كالميت بِيَدِ غَاسِلِهِ، ولا يرى لنفسه استحقاقا للنجاة؛ لأنه يخاف أن يَقْرَأَ اسمه في ديوان الشقاوة، فلا ينبغي للمُضْطَرِّ أن يستعين بأحد في أن يدعو له؛ لأنّ الله وَعَدَ الإجابة له، لا لمن يدعو له"[2].

ثم ردَّ عليه ما نزع به في منع المضْطَرِّ من الاستعانة بدعاء غيره فقال: "وما قاله الأستاذ من أن المضطر لا يسألُ الدعاء له؛ فغير صحيح، هذا النبي صلى الله عليه وسلم، في الصحيح، قد قال لعمر: "يا أخي أَشْرِكْنَا في دُعَائِكَ"، وهو غير محتاج إليه، ولكنها فضيلة لعمر، وسُنَّة في الاستعانة بدعاء الغير، والآثارُ في ذلك كثيرة أوردناها في (أنوار الفجر)"[3].

إطلاق العشق على الله تعالى:

وانتقد على الصوفية إطلاقَهُم العِشْقَ على الله جلّ وعلا، فقال: "وللصوفية في إطلاق العشق على الله تجاوزٌ عظيمٌ، واعتداءٌ كبيرٌ، ولولا إطلاقُه للمحبة ما أطلقناها عليه، فكيف أن

---

[1] – السراج: (478/2).

[2] – السراج: (294/2-295). وانظر لطائف الإشارات: (45/3).

[3] – السراج: (302/2).

نَتَعَدَّاهَا إلى سواها من ألفاظ المُجَّانِ؟ وليس لها أصل في الشريعة، وقد يكون لانتزاع المعاني من الشعر وَجْهٌ، ولَكِنْ لَيْسَ بِهَذَا الْإِفْرَاطِ الذِي لَا يَحِلُّ[1].

دعوى أن العبادة ألا يخطر بباله ثواب ولا عقاب:

في سياق حديثه عن صفات عباد الرحمن، الثالثة منها (وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا) [الفرقان: 64].

قال ابن العربي: " وهذا كقوله: (أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ) [...] وهذا كُلُّهُ يفعله خوفًا من الله ورجاءً في الرحمة. وهذا رَدٌّ على مَن يقول: «إنّ الله إنما حقيقةُ عبادته ألَّا يَخْطُرَ بباله ثوابٌ ولا عِقابٌ»، وهذا لَغْوٌ مِن الكلام لا يساوي سماعَه، وأصلُهم فيه حديث ينسبونه إلى عمر: «نعم العبدُ صُهَيْبٌ، لو لم يَخَفْ الله لم يَعْصِهِ»، وهذا لم يَثْبُتْ، والذي ثَبَتَ مِن قول الله في كتابِه وقولِ النبي صلى الله عليه وسلم، في سُنته، غيرُ هذا، ولا تَجِدُ في هذين الموضعين الكريمين أثرا لهذه النَّزْغة البَارِدَة. فإن قيل: قد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «من قام رمضان إيمانا واحتسابا غُفر له ما تقدم من ذنبه».

قلنا: الاحتسابُ هو ألَّا يَطلُبَ عليه ثوابا إلا في الآخِرَةِ، يَعُدُّهُ على الله، ولا يرتجي به شيئا في الدنيا، وأن يحسب ذلك على الحسيب المقيت"[2].

وقال أيضا: "وزَعَمَ بعضُ الصوفية أن أعلى درجات المحبة أن لا يكون له طَمَعٌ في جنة ولا خوفٌ من نار، وذلك ما لا يُتَصَوَّرُ في الخَلْقِ". فإن قيل: فقد قال عمر: «نعم العبدُ صُهَيْبٌ،

---

[1] – السراج: (441/2).

[2] – السراج: (123/2-125).

لو لم يَخَفْ الله لم يَعْصِهِ»، قلنا: معناه لو لم يُخَوِّفْهُ بالنار على المعصية لأطاعه رغبةً في الثواب؛ لأن أكثر الخلق لو لم يُخَوَّفُوا بالعقاب لم يُطِيعُوا، وإلا فلا معنى له"[1].

دعوى أن الدعاء لا ينبغي:

قال: "وقد ذَهَبَ بَعْضُ غُلَاةِ الصوفية إلى أن الدعاء لا ينبغي، وإنما حَقُّ العبد أن يَسْتَسْلِمَ إلى مجاري الأقدار، ولا يختار على الله شيئا، وذلك مما يُحْكَى عن أبي منصور، وقد كان غَيْرَ مُحَقَّقٍ ولَا مَنْصُورٍ، ورأى أنّ ما جاء من ذلك في لسان الشرع القَصْدُ به رِفْقُ الخلق، فكُلُّ مَن حَقَّقَ القضاء والقدر فينبغي له أن يستسلم ويستأسر، وهذه سَخَافَةٌ تَجُرُّ إلى تَرْكِ العَمَلِ، فإنَّ القَضَاءَ قَدْ سَبَقَ، والعمل زيادة. وقد بَيَّنَا أن الصحابة سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك، وأجابها بالحقيقة هنالك، وقد قيل للنبي صلى الله عليه وسلم: «أَيَرُدُّ الدعاءُ مِن قَدَرِ الله شيئا؟ قال: الدعاء من القدر».

المعنى: أن الله إذا أراد بعبد خيرا يَسَّرَهُ للدعاء، فدفع عنه به البلاء، وكان ذلك مِنْ جُمْلَةِ القَدَرِ والقَضَاءِ"[2].

- **فصل في ثنائه على الصوفية:**

قال ابن العربي يثني على الصوفية وينصفهم على ما ظهر في بعضهم من اتخاذ الصوف شعارا مستغنين به عن حقيقة التصوف، جَاعِلِينَهُ غاية خشوعهم:

"ولقد رأيت في هذه الطائفة أعيانا جِلَّةً، يَفْخَرُ بهم على سائر الملل أهلُ هذه الملة، عِلْمًا وقَصْدًا، وحُسْنَ سَمْتٍ وتُؤَدَة، وتَبَتُّلًا لله، وخَشْيَةً وزُهْدًا في الدنيا، وكرامات كثيرة، وإن كان فيهم مثل هذا الوصف المذموم، فإنهم كسائر الطوائف من أصناف العالمين، فإن فيهم الغثَّ

---

[1] – الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العُلى: (113/2).

[2] – السراج: (286/2-287).

والسمينَ، والصالح والطالح، ولذلك كان الأستاذ أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن – آخر المشيخة منهم – يقول إذا رآهم في المرَقَّعَاتِ مُتَمَثِّلًا:

لَا والذِي حَجَّتْ قُرَيْشٌ بَيْتَهُ * مُسْتَقْبِلِينَ الرُّكْنَ مِنْ بَطْحَائِهَا

مَا أَبْصَرَتْ عَيْنِي خِيَامَ قَبِيلَةٍ * إِلَّا ذَكَرْتُ أَحِبَّتِي بِفِنَائِهَا

أَمَّا الخِيَامُ فَإِنَّهَا كَخِيَامِهِمْ وأَرَى نِسَاءَ الحَيِّ غَيْرَ نِسَائِهَا

يعني: أن المرقعات على الأشخاص كالخيام على النساء، إلا أن نساء الحي قد مضوا وجاء من ليس مثلهم، كذلك أصحاب المرقعات، ذهبوا وجاء من خالف طريقتهم"[1].

ووصف جماعة ممن رأى من أهل التبتل المنقطعين عن الخلق فقال:

وأما المسجد الأقصى، فكان منهم مملُوءًا، كان «بالسكينة»، و«بمحراب زكرياء»، و«بباب التوبة والرحمة»، و«بمهد عيسى»، و«بِقُبَّةِ السِّلْسِلَةِ»، و«بِقُبَّة النبي صلى الله عليه وسلم»، و«بقُبَّة جبريل عليه السلام»، و«بالصخرة المقدسة»، و«بمحراب داود»، و«بباب حِطَّة»، و«بباب الأسباط»، بِكُلِّ واحِدٍ رَجُلٌ عَالِمٌ مُنْقَطِعٌ إلى الله، لم يخرج من المسجد مُذْ دَخَل إليه حتى اسْتُشْهِدَ به.

وكان «ببيت رامة» مُتَعَبَّدِ إبراهيم، وبقرية «حَبرون»؛ حيث قبره، و«بحُلْحُول» قرية يونس حيث توفي، و«بِسَبَسْطِيَّة» قرية يحيى، و«بنَابُلُس» – برابطة المنجنيق تتخذ لإبراهيم عليه السّلام – جماعة لا يُحْصَوْنَ؛ مشتغلين بالله، مقبلين عليه، خُرُوجًا عن الدنيا وإن كانوا فيها، مُعْرِضِينَ عنها وإن كانوا منها"[2].

وهذا دَليل على أن ابن العربي كان مع الصوفية، وخالطهم، ودَاخَلَهُمْ، وخَبرَهُم، وعرف أحوالهم، واطلع على تصرفاتهم، ودَاخِلَةِ أمورهم، فَعَرَّف منها ما عَرف، وزَيَّفَ مَا زَيَّفَ، مع نقد وذوق وإنصاف باعتدال.

---

[1] – السراج: (1/113-114).

[2] – السراج: (2/208-210).

فَلْنَعْطِفْ عليه ذِكرَ شيء من أحوال صُحبته لهم وكونه معهم في خلواتهم وجلواتهم، مُتعبِّدًا مُتَزَهِّدًا مُتَأَلِّهًا.

• فصل في تعبُّده وتألُّهِه:

قال مرغبا في الآخرة مزهدا في الدنيا ملفتا إلى سرعة زوالها: "وإذا كان طويلُ العمر كالقصير، فالاجتهادُ أولى من التقصير، لقد عَبَدْناه في المسجد الأقصى - طهَّرَه الله — ثلاثين شهرا، في ثلاثة أحوال، مع أُمم من العابدين والعاكفين والعالِمين، نحوا من ثلاثة آلاف معلُومِين، حَصَدَتهم السيوفُ في غَدَاةٍ وَاحِدَةٍ، فأيُّ عيش بعدهم يَطِيبُ؟ أم أيُّ أمل يُستأنَفُ؟"[1].

وقال عن سياحته مع العُبَّاد: "ولقد كنا نخرج مع أبي بكر الفهري الصوفي شيخِنا، فنمشي في مشاهد الأنبياء ورباطات الأصفياء؛ الأيام والأشهر، في جمع الطلبة، نَقِيلُ بمنهل، ونبيت على منزل، في تُحَف كثيرة، وخيرات مُعَدَّدة مُرَدَّدَة، ثم نعود إلى المسجد الأقصى، ثم نخرج إذا طاب الهواء، وغرد المكاء، وانتهى جريان الماء في الأغصان إلى الاستواء"[2].

وقال: "ولقد كنتُ بالمسجد الأقصى - طَهَّرَهُ الله — مع المُتَعَبِّدِينَ والمريدين نَعْتَمِدُ الجمعة بالدعاء، ويُقِيمُونَ النهار كُلَّهُ في المسجد لا يُكَلِّمُونَ أَحَدًا، وكان هناك رجُلٌ يُعَضِّهُ الجمُعَاتِ؛ فيأخُذُ عِضَةً في يوم إلى الضحى، وفي آخَرَ عِضَةً إلى الزوال، وفي آخَرَ عِضَةً إلى العصر، وفي آخَرَ عِضَةً إلى الليل، فَتَكَلَّمْنَا في ذلك يومًا مع شيخنا أبي بكر القرشي الصوفي فقال: «ولعلها في اليوم الذي عِضَتُهُ فيه من الصبح إلى الضحى تكون مِن الضُّحَى إلى الظهر، وكذلك تتبدل في الجُمَعِ كما تتبدل ليلةُ القدر في العشر الأواخر في الأعوام، فتكون في عام ليلة،

---

[1] – السراج: (1/19-20).
[2] – السراج: (3/344).

وفي آخَرَ سِوَاها؛ على ما وردت به الآثار»، ونحن في ذلك كله غَفَلَةٌ، حتى قرأنا «كتاب مسلم» بمكة وبغداد، فألفيناها فيها"[1].

وكان ابن العربي راغبا في التبتل والانقطاع لله عن سواه، وهو يرى المتبتلين أعدادا كثيرة في البقاع التي رحل إليها.

قال: "وقد رأيت منهم بالشام – وخصوصا بالأرض المقدسة وبالحجاز وبالعراق – جماعةً، لا أحصي لهم عددا، وكان يَرِدُ علينا في بيت المقدس كُلَّ عَامٍ مِن جِبال الشام جماعةٌ من المُتَبَتِّلِينَ؛ يصومون بالمسجد الأقصى شهرَ رمضان، ثم يرجعون إلى جبالهم وكهوفهم"[2].

ووافقت رغبتُه عَرْضَ شيخه الطرطوشي الذي كان يقول لهم: "هل لكم في أن نخرج بأنفسنا، ونَتَبَتَّلَ إلى رَبِّنا، ونَعْلُوَ ظَهْرَ جَبَلٍ نجعَلُهُ دَارَنَا، ونلتزم فيه العبادة حَجْرَةً عن الخلق، ونَبْذَةً من الناس؟"

قال: "فكنتُ أقول له: إذا حَصَّلْتُ ما أُؤَمِّلُ مِن العلم كُنْتُ لَكَ صَاحِبًا في هذا الغرض"[3].

غير أن رغبة القاضي لم تتم له لأن قصد الطرطوشي لم يتصل بفعل التّبَتُّل.

قال ابن العربي: "والذي ظهر إليَّ أن شيخنا أبا بكر، رحمه الله، لم يكن له عزيمة على هذه القصة؛ فإن مَن أرادها لم يحتج فيها صاحبًا، إلا الذي يَتَبَتَّلُ له، أو كانت له في ذلك نِيَّةٌ، ولكن بمحبته في العلم كان يُرِيدُ صاحبا يتعالم معه ويتذاكر، لما في ذلك من اللذة الشرعية.

فكنا ارتبطنا أن يكون ذلك بعد أعوام؛ نُحَصِّلُ فيها نحن مُرَادَنَا من العلم، فلما كان بعد ثلاثة أعوام اجْتَمَعْتُ معه بالثغر، وقد زال عن تلك الطريقة؛ من لباس العباءة، والاقتصار على الطعام الجَشِبِ، والنوم على المضجع القضيض، وإهمال النظر في المعاش، إلا ما جاء على الفتوح،

---

[1] – السراج: (279/2).

[2] – السراج: (432/4).

[3] – السراج: (432/4).

ولَبِسَ الرقيق، وأَكَلَ المُلَوَّقَ، ونام على الفراش الوثير. فقلت له: ما هذا الذي تعاهدنا عليه، فقال: ما طلبناه؛ ولكن لما جاء من وجهه قبلناه.

فبقي على الخُلْطَة في زُهده وعِبادته حتى افترقنا، وكذلك كان فيما بلغني؛ حتى مات على خير طريقة، والله يكتب له أَمَانَهُ، ويُبَوِّئُه جِنَانَهُ، ويُلْحِقُهُ رِضْوانَهُ، بفضله ورحمته"[1].

لكن ابن العربي تهيأت له فرصة للانقطاع، وذلك حين دخل المُنَسْتِير سنة (494)[2].

فقال يصف حالَه وقد أقام عند جماعة من المتبتلين: "ورأيت «بِمُنَسْتِير إفريقية» جماعةً على الطريقة المثلى في العزلة عن الدنيا، أقمتُ عندهم عشرين يوما فكأني في الآخرة؛ طيب عيشة، وسلامة دين، ثم جذبتني صِلَةُ الرَّحِمِ، فَقَطَعَتْنِي عن الله مقاديرُ سماوية ، فَاعْجَبِ – فَدَيْتُكَ – مِن قَطْعٍ بِوَصْلٍ، ومِن أجر بذنب، ومن إعراض بإقبال، وذلك بِضَرْبٍ مِن العجز والتقصير، وغَلَبَةِ حُبِّ الدنيا على القلب، ومسامحة في استدراج، وإلا فما أسهلَ الجمعَ بين معاقد التقوى، وأقْرَبَ التحصيلَ لوجوه الخلاص، ولكن بحذف العلائق وقطع الشهوات، وذلك يَعْسُرُ مع الإقبال عليها، ويَسْهُلَ مع التوفيق للإعراض عنها، (قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ)"[3].

- **فصل في عنايته بعلم التذكير:**

علوم القرآن في نظر ابن العربي ثلاثة أقسام: التوحيد، والأحكام، والتذكير[4].

---

(1) – السراج: (433/4).

(2) – السراج: (299/2).

(3) – السراج: (210/2-211).

(4) – قانون التأويل: (230). القبس في شرح موطأ مالك بن أنس: (1048).

قال في سياق الكلام على تقسيم العلم من جهة متعلقاته: "فَتَنَخَّلَ لك أن علوم الشريعة ثلاثةٌ؛ «التوحيد»، و«الأحكام»، و«التذكير»، ويدخل عليها «الناسخ والمنسوخ»، وهو منها، وقد مَهَّدْنَا في ذلك فنونا عظيمة في «أنوار الفجر»[1].

وفيه أن علوم القرآن أربعة إذا أفردنا عنها علم الناسخ والمنسوخ، لكنه لما كان منها تحصَّلَ أنها ثلاثة فقط.

تعريف علم التذكير:

هذا العلم لا يخرج في معناه عن تزكية النفس وتطهيرها، ومعرفة أحوالها ومقاماتها، والخروج عن آفاتها بالقلب والجوارح، وهو عِلْم مُحْكَم في القرآن والسنة، وهو نِصف العلم من جهة، إذ العلم وجهان؛ معرفةُ الخالق، ومعرفةُ الخَلْقِ[2].

قال ابن العربي: "ويدخل في علم التذكير: الوعد والوعيد، والجنة والنار، والحشر، وتصفية الباطن والظاهر عن أخلاط المعاصي"[3].

وقال أيضا: "النّوع الثالث: علمُ التّذكير، وهو معظم القرآن، فإنه ينبني على معرفة الوعد والوعيد، والخوف والرجاء والقرب، والذنوب وما يرتبط بها ويدعو إليها ويكون عنها، وذلك معنى تَتَّسِعُ أبوابُه، وتمتد أطنابُه. وحكمه: أن يؤخذ كلّ باب منه مفردا، ثم يضاف في البيان إلى نظيره، ولا يمكن شرحه إلا بالمشافهة أو بسط البيان بالقلم"[4].

وهو ما سماه قوم بالتصوف، وآخرون بالزهد، وغيرهم بالرقائق، وموضوعه واحد.

واختار الإمام ابن العربي أن يسميه "علم التذكير".

---

[1] – السراج: (53/2).

[2] – السراج: (53/2).

[3] – قانون التأويل: (230).

[4] – قانون التأويل: (330).

وبَيَّنَ مَأْخَذَهُ من القرآن فقال: "الثاني: قسم التذكير قوله: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الذاريات: 55] وهذا مخصوص بالعِظَةِ في المتَعارَف، مُتَنَاوِلٌ للكل بالحقيقة"[1].

التأليف فيه:

وكما اعتنى ابن العربي بقِسْمَيْ التوحيد والأحكام فألف في كليهما تواليف، كذلك تَهَمَّمَ بعلم التذكير وجَرَّد له قِسما من كتبه.

قال في مقدمة كتابه (سراج المريدين): "وقد كنتُ أفضتُ في «أنوار الفجر بمجالس الذكر» في أنواع العلوم الشريفة؛ من التوحيد، والأحكام، ومقامات الأعمال، وآفات القلوب والأحوال؛ ما سارت به الركبان، وتَعَطَّرَ بأَرَجِهِ الزمان، وضَعُفَتْ عن تحصيله الأركان، وقُيِّدَ منه ما قُيِّد، وشُرِّدَ منه ما شُرِّدَ، واستفأت الآفات كثيرا منه. ونسفت أرواح النوائب جملة مما كنا فرغنا عنه، وكان من أهم ما يُقْبَلُ عليه؛ تَقْيِيدُ ما يَتَعَجَّلُ الخَلْقُ مَنْفَعَتَهُ، فخرج «الأمد الأقصى في أسماء الله وصفاته»، و«ناسخ القرآن ومنسوخه»، و«أحكامه»، و«قانُونُ التأويل»، وكتاب «العواصم»، و«القبس من أنوار مالك رضي الله عنه في كتابه»، و«العِوَضُ المحمود»، وهو مُفَرَّقٌ عند الناس، وبقي عِلْمُ التذكير المتعلق بالأعمال والمقامات، وسنح خاطر خير في العطف إليه، وجنحت القواطع قليلا عنه، فنسأل الله العون عليه.

وقد كنتُ وقفت على كثير من كتبه مما جمعه أرباب الذكرى؛ الذين أولهم المحاسبي وآخرهم القشيري. ورأيت بالثغر من الفُسطاط للمحاسبي كتاب (النوادر في مسائل الآفات)، عظيم الجِرْم، جَمَّ العِلْم، فنقلتُ منه بعد مطالعتي له، ووقوفي على أغراضه، مسألة الشهرة، بعد أن عَلِمتُ من أين استقى، وكيف صار إلى ذلك المنزل وارتقى، ولولا أن في كلامه تطويلا يُمِلُّ، وتعلُّقًا بضعيف لا يَحِلُّ، وساقط من الأثر يُخِلُّ؛ لكان بالغ الغاية في الباب"[2].

أنوار الفجر:

---

[1] – قانون التأويل: (231).

[2] – السراج: (1/11-12).

وفي هذا النص من كلامه:

- أن (أنوار الفجر) أسبق تواليفه وجودا، ومنه خرج سائرها.
- وأنه تكلم فيه على جميع أنواع العلوم الثلاثة، فأدخل فيه الكلام على التذكير أيضا.
- فلما هبت عليه رياح الفِتن والآفات وضاع من أنواره ما ضاع، فانبرى لإعادة إخراج العلوم التي ضاع أكثر ما كتب منها فخرج ما ذكره من الكتب في التوحيد والأحكام وقانون التأويل في كل ذلك.
- وكان أن بقي عليه إفرادُ "علم التذكير" بتأليف، لا سيما بعد أن وقف على كثير من تواليف أرباب التذكير كالمحاسبي والقشيري وخَبَر منها ما خَبَرَ، وعرف منها ما عرف، وأنكر منها ما أنكر.
- فَهَيَّأَ الله له تأليف كتابه السراج مجرَّدًا لقسم التذكير.

سراج المريدين:

قال: "وانتَدَبْنَا الآن مسترشدين لربنا مستوهبين منه الهداية، من البداية إلى النهاية، حتى نَبْلُغَ الغَرَضَ، ونَقْضِيَ المفْتَرَضَ، إلى ذكر صفات العباد الذين اصطنعهم الله تعالى لخدمته، واصطفاهم لجواره في جَنَّتِه، وأفاض عليهم من سعة رحمته"[(1)].

وقال في موضع آخر: وهذه «الرسالةُ» هي مُجَرَّدَةٌ في قِسْمِ الذِّكْرَى، فإن مِنْ مَعْرِفَةِ النفس معرفةَ الأسماءِ والصفاتِ، في الأحوال والمقامات، وسترون ذلك إن شاء الله"[(2)].

وعنوان كتابه هذا كما حرره ورجحه وصححه أخونا الأستاذ البحاثة المعتني بتراث ابن العربي خدمة وتحقيقا ونشرا: الدكتور عبد الله التوراتي، أدام الله النفع به، هو: "سراج المريدين في

[(1)] – السراج: (13/1).

[(2)] – السراج: (53/2).

سبيل الدين لاستنارة الأسماء والصفات، في المقامات والحالات، الدينية والدنيوية، بالأدلة العقلية والشرعية، القرآنية والسنية، وهو القسم الرابع من علوم القرآن في التذكير"[1].

وفيه استعمال شيء من الاصطلاحات الدائرة بين أهل التصوف وأرباب الذكرى: المريدين، الصفات، المقامات، الحالات.

وكونه القسم الرابع من علوم القرآن فعلى ما مضى بيانه إن عددنا الناسخ والمنسوخ قسما.

الأمد الأقصى:

"والأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى" وإن كان هو في قسم التوحيد، لكنْ فيه فصولٌ متعلقةٌ بقسم التذكير.

قال ابن العربي في مقدمة السراج: "وقد مضت منه أصول في فصول «الأمد الأقصى»؛ لأن أكثر أسماء الله تعالى تنطلق حروفها على العبد بالمبنى والتأليف الذي ينطلق به على الله تعالى، وإن اختلفت المعاني، مُبَيِّنًا جلالةَ الله تعالى فيها، مشيرا إلى كرامة العباد ومنازلهم فيها. فنَسْرُد الآن «الصفات» على ترتيب «المقامات»، فما عَرَضَ فيها مما ذُكِرَ منها بَنَيْنَا على ما سَبَقَ، فاستوفينا الكلام فيما لَحِقَ، وجَرَيْنَا في البيان إلى غاية المراد، مُسْتَنِّينَ سبيلَ السَّدَاد، والله المستعان"[2].

ومن كتبه التي أتى فيها على ذكر ما يتعلق بالتذكير إلى جَنْبِ التوحيد والأحكام كتابُه:

---

[1] – برنامج السراج: (400).

[2] – السراج: (13/1).

واضح السبيل إلى معرفة قانون التأويل:

قال فيه عند تفسير قول الله تعالى: (وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ...) [الأنعام: 52]: "وقد كنا أملينا في أنوار الفجر في هذه الآية عدة مجالس، لُبابُها ما نُورِده هنا من أقوال العلماء وأهل الإشارة"[1].

وقال في آخر تفسير قوله تعالى: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) إلى قوله: (إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ) [الأنعام: 74 – 79]: "قَدْ جَلَبْنَا على هذه الآية وسَرَدْنَا أقوالَ العلماء مِن المفسرين، والمتكلمين، وأهل الإشارة، بما فيه كِفَايَةٌ، وإن كان في كلام أهل الإشارة ما يستريب الجاهل العاقل؛ فإن لكل آية ظاهرًا، وباطنًا، وحَدًّا، ومُطَّلَعًا، فاجتَهَدَ الكُلُّ، والكُلُّ عندي محتمل، والله أعلم"[2].

وقال قبل بدء الكلام على القصص من سورة الأعراف بدءا من قوله تعالى: (لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ) [الأعراف: 59]: "وها نحن نذكر في هذه السورة بعض القصص والأحكام لا غير، وأما لطائف الكلام والإشارات فَذِكْرُهَا عَلَى الِاسْتِقْصَاءِ في سورة هود إن شاء الله، ولا نُعِيدُ ذِكْرَهَا في غَيْرِ هذه السُّورَةِ"[3].

وقد ظهر في هذه العناية من ابن العربي بعلم التذكير وما يتعلق به معرفتُه الواسعة بالتصوف ورجالاته، ومقالاتهم، وتواليفهم، وأغراضهم، وخِبْرَتُهُ بصحيح ذلك من سقيمه، ومعروفه من مُنكره.

خاتمة القول في تصوف ابن العربي:

---

[1] – انظر قطعة منه بالخزانة العياشية بالمغرب عنوانها: خامس الفنون: (ص: 30).

[2] – خامس الفنون: (ص: 67).

[3] – خامس الفنون: (ص: 286).

قلت: وبهذا الذي ذكرنا نُدركُ أن صلة ابن العربي بالتصوف ورجاله، ومقالاتهم، وتواليفهم، ومقاصدهم، صِلَةٌ ثابتةٌ وطيدَةٌ، مَعْرِفةً، وخِبرة، وبَصَيرَةً، ظهرت آثارها فيما أنتجه من تواليفه في علم التذكير، وما اعتنى به من تتبع أقوال أرباب الذكرى، ولطائفهم وإشاراتهم واستثمارها في التفسير، نظرا، ونقدا، وتقويما، وتطبيقا.

وهذا أمر لا ينبغي أن يختلف عليه اثنان، ومَنْ ذَاقَ عَرَفَ.

ولك أن تُسَمِّيَ هذا: عِلْم التصوف، أو علم الزهد، أو علم التَعَبُّد، أو علم التذكير، ما شئت؛ فإن الأمور بمقاصدها، وقد بانت لك المقاصد في تصرفات ابن العربي في هذا الباب.

ويكفينا أن محتسب الصوفية والعلماء الإمام أبا العباس أحمد زَرُّوق البُرْنُسِي الفاسي (ت.899) أدخل ابن العربي في زمرة الصوفية على اختلاف مشاربهم، وتنوع طرائقهم، فقال في قواعده:

"قاعدة: تَعدُّدُ وجُوه الحُسْنِ يقضي بِتَعَدُّدِ وُجُوهِ الاستحسان، وحصُولِ الحُسن لكل مُسْتَحْسَن، فمن ثم كان لكل فريق طريق: فلِلْعَامِّيِّ تصوفٌ حوته كتب المحاسبي ومَن نحا نحوَه، وللفقيه تصوف رامه ابن الحاج في مَدْخَلِهِ، وللمحدث تصوف حام حوله ابن العربي في سراجه، وللعابد تصوف دار عليه الغزالي في منهاجه، وللمُتَرَيِّضِ تصوفٌ نبه عليه القشيري في رسالته، وللناسك تصوف حواه القوت والإحياء، وللحكيم تصوف أدخَلَه الحاتمي في كتبه، وللمنطقي تصوف نحا إليه ابن سبعين في تآليفه، وللطبائعي تصوف جاء به البوني في أسراره، وللأصولي تصوف قام الشاذلي بتحقيقه. فَلْيُعْتَبَرْ كلٌّ بأصلِه مِنْ مَحَلِّهِ، وبالله التوفيق"[1].

فكل هؤلاء نحا نحوا، وسَلَكَ طَرِيقًا في التصوف فألَّفَ فيه على وَفْقِ ما قَصَدَ، ولكُلٍّ وَجْهٌ من الحُسن، فيُسْتَحْسَنُ من ذاك الوجه. وناهيك بهذا، وإن كان قد بدا لبعض من نظر في قول زروق هذا أن فيه غَضًّا من انتساب ابن العربي إلى التصوف واتصاله بمتعلقاته، فإني أرى غيرَه؛ لما قد حررتُه قبلُ في هذا الفصل. والله أعلم.

---

[1] – قواعد التصوف: (108-109).

وقد ناقش اختلاف المتأخرين في نسبة ابن العربي إلى التصوف جماعة منهم: الشيخ سعيد أعراب (ت.1424) في كتابه (مع القاضي ابن العربي)[1]، والدكتور عبد الله التوراتي في (برنامج سراج المريدين)[2]. فانْظُرْهُمَا تَسْتَفِدْ.

المطلب الرابع: في بيان قانون التفسير الإشاري في النظر المعافري

- **رأي ابن العربي في الباطن من علوم القرآن.**

قوله الذي حرره في (قانون التأويل):

تكلم ابنُ العربي في قانون التأويل على أقسام العلوم[3]، وقسمها باعتبار وجوه وأنحاء مختلفة.

ومن هذه الوجوه ما قال فيه: "وتنقسم العلوم من وجه آخر إلى ظاهر وباطن، وفي الأثر: "إن لِكُل حرف من حروف القرآن حَدًّا ومُطَّلَعًا، وظاهرا وباطنا"[4].

معنى المُطَّلَع:

الحديث الذي يروى مرفوعا إلى النبي علي الصلاة والسلام أن قال: «لِكلِّ آيةٍ ظَاهِرٌ وبَاطِنٌ وحدٌّ ومُطَّلَع»،

من الأحاديث التي لم يروها أحد من أهل العلم ولا يوجد في شيء من كتب الحديث، قال ابن تيمية: "لَكِنْ يُرْوَى عَنْ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ مَوْقُوفًا أَوْ مُرْسَلًا: "إنَّ لِكُلِّ آيَةٍ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَحَدًّا وَمَطْلَعًا". وَقَدْ شَاعَ فِي كَلَامِ كَثِيرٍ مِنْ النَّاسِ: "عِلْمُ الظَّاهِرِ وَعِلْمُ الْبَاطِنِ" و "أَهْلُ الظَّاهِرِ وَأَهْلُ الْبَاطِنِ"، وَدَخَلَ فِي هَذِهِ الْعِبَارَاتِ حَقٌّ وَبَاطِلٌ"[5].

---

[1] – مع القاضي ابن العربي: (156).

[2] – برنامج السراج: (42–44)، (53).

[3] – قانون التأويل: (183).

[4] – قانون التأويل: (189).

[5] – مجموع الفتاوى: (124/13).

قال التستري في مقدمة التفسير: "وما من آية في القرآن إلّا ولها أربعة معان، ظاهر وباطن وحدّ ومطلع، فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحد حلالها وحرامها، والمطلع إشراف القلب على المراد بها فقها من الله عزَّ وجلَّ. فالعلم الظاهر علم عام، والفهم لباطنه والمراد به خاص، قال تعالى: (فَمالِ هؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً)؛ أي لا يفقهون خطابا"[1].

وتفسير التستري مِن أقدم ما وصلنا في هذا اللون من ألوان التفسير.

وقال أحمد زروق البُرْنُسِي (ت.899): "وأما تَدَبُّرُ آياتِ الكتابِ العزيز، فَلَهُ شُرُوطٌ ثَلَاثَةٌ: أحدها العِلْمُ بِغَرِيبِهِ، وما لَا بُدَّ له من أحكامه، من غير إفراط. وعدم التقيُّد بالمحفوظ من التفاسير، بعد إثبات أحكامها. والنظَرُ في كل مَقَامٍ بِحَسبِه، فللقرآن ظَاهِرٌ وهو للنُّحَاةِ والقُرَّاءِ، وبَاطِنٌ هو لأصحاب المعاني، وحَدٌّ وهو للفقهاء، ومُطَّلَعٌ وهو للعلماء أهل الذوق والشهود"[2].

وفيه القول بما قاله المفسرون من الصوفية ممن سلف ذكرُه: أن للقرآن مُطَّلَعا هو مقام أهل الحقائق من أكابر الصوفية، لأنهم يَطَّلِعُونَ من ظاهر الآية إلى باطنها، فيكشف لهم عن أسرار وعلوم وغوامض، تتجلى لهم عند استعمال الفكرة فيها، وتلك هي التي يسمونها إشارات.

وقال أحمد ابن عجيبة الحسني (ت.1224): "وقوله عليه الصلاة والسلام: «لِكلِّ آيةٍ ظَاهِرٌ وبَاطِنٌ وحدٌّ ومُطَّلَع»؛ فالظاهر لمن اعتنى بظاهر اللفظ، كالنحاة وأهل اللغة والتصريف، والباطن لمن اعتنى بمعنى اللفظ، وما دلّ عليه الكلام من الأمر والنهى والقصص والأخبار والتوحيد، وغير ذلك من علوم القرآن، وهو نظر المفسرين. والحدّ لمن اعتنى باستنباط الأحكام منه، وهم الفقهاء، فهم ينتهون إلى ما يدل عليه اللفظ وسيق لأجله، دون زيادة عليه. والمطلع لأهل الحقائق من أكابر الصوفية، لأنهم يطلعون من ظاهر الآية إلى باطنها، فيكشف لهم عن أسرار وعلوم وغوامض، تتجلى لهم عند استعمال الفكرة فيها.

---

[1] – تفسير التستري (76).

[2] – النصيحة الكافية لمن خصه الله بالعافية: (131).

قال في الصحاح[1]: في الحديث: «من هول المطَّلَع»، شبّه ما أشرف عليه من أمر الآخرة بالمطّلع وهو المأتى. يقال: أين مُطَّلَعُ هذا الأمر؟ أي: مأتاه، وهو موضع الاطلاع من إشراف إلى انحدار. اهـ؛ لأن أهل الحقائق يُشْرِفُون من ظاهر الآية إلى أسرار باطنها، ويغوصون في لُجَج بحرها. والله تعالى أعلم."[2].

الباطن من علوم القرآن:

قال ابن العربي عطفا على كلامه السالف في تقسيم العلوم: "وأما انقسامها إلى ظاهر وباطن:

فالظاهر كاللغات وتفسيرها والقراءات وتقييدها، والباطن كعلم أصول الفقه مثلًا. وفي تحقيق الظاهر من الباطن كلامٌ وَرِجَامٌ بَيَانُهُ في كتاب "شَرْح الْمُشْكِلَيْن". ونعني بالظاهر الآن ما تبادر إلى الأفهام من الألفاظ ونعني بالباطن ما يفتقر إلى نظر [...]"[3].

ثم عقد ابنُ العربي فصلا في ذكر الباطن من علوم القرآن، قال فيه:

"وأما علم الباطن، فقد ضلّت فيه الأمم فأَوْغَدُوا في هذا الباب وأوعدوا، حتى كَفَرَتْ منهم طائفةٌ لا يُحكى قَوْلُهَا الآنَ لِسَخَافَتِهِ، وتسَوَّرَتْ عليه أخرى، وادَّعَى كلُّ واحد منهم أن عِلْمَهُ في كتاب الله، ليُحَرِّضَ عليه مَنْ يَطْلُبُهُ. وإنما عَنَى العلماءُ بقولهم: إن العلومَ كلَّهَا في كتاب الله: ما كان عِلْمًا لذاته، لا ما وقعت الدعوى فيه أنه علمٌ وهو جَهْلٌ، وذلك يَرْجِعُ إلى العلوم الشرعية والحقائق العقلية، فإن جميعها مُضَمَّنٌ في كتاب الله، والدليل عليه مُبَيَّنٌ، وكلُّ جهالة وسخافة ادَّعَتْهَا طائفةٌ فالرَّدُّ عليها في كتاب الله موجُودٌ أيضاً مُبَيَّنٌ. وتَكَلَّفَتْ طائفةٌ ما يُستغنى عنه، وهم جماعة من الصوفية أنحاءً غريبَةً منها قولهم: إن الله لما خَلَقَ آدم قال للملائكة: (إِنِّي جَاعِلٌ فِي

---

[1] – الصحاح، للجوهري: (1254/3).

[2] – البحر المديد: (50/1).

[3] – قانون التأويل: (191-195).

الْأَرْضِ خَلِيفَةً) [البقرة:30]، ولم يَقُلْ: إني خالق عرشاً، ولا سماءً ولا أرضاً، ولا جنَّةً ولا ناراً، ولا شجراً ولا حيواناً، حتى خَلَقَ آدم، وقال لهم: (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً)، فما الحكمة فيه؟

ثم اختلفت مَدَارِكُ خَواطِرِهِمْ في بيان ما تَكَلَّفُوا سؤالَهُ، فَرَكَّبَ كلٌّ واحد منهم على ذلك فَنًّا من فنون المقاصد عظيماً، وولجوا مفازَةً لا تقطعها الْمَهَارَى، ولا تَزَالُ الفِكَرُ فيها حَيَارَى، حتى أدخَلَهَا المتأخرُون في كُلِّ آيةٍ وحَرْفٍ، وغادروا في سبيلهمْ رَذِيَّةَ[1] كُلِّ جَلَدِيَّةٍ وَحَرْفٍ، ولم أَزَلْ أَطْلُبُ هذا الفَنَّ في مظانِّهِ، وفي مراجعة شيُوخِهِ فيه، حَتَّى وَقَفْتُ على حقيقَةِ مَذْهَبِهِ..."[2].

من باطن القرآن: التفسيرُ الإشاري:

وعَدَّ ابنُ العربي من عِلم الباطن ما كان من التفسير على الإشارة والقياس، فقال: "ومن عِلْمِ البَاطِنِ أَنْ تَسْتَدِلَّ مِن مَدْلُولِ اللفْظِ عَلَى نَظِيرِ المعْنَى، وَهَذَا بَابٌ جَرَى فِي كُتُبِ التَّفْسِيرِ كَثِيراً، وَأَحْسَنُ مَا أُلِّفَ فِيهِ (اللطَائِفُ وَالْإِشَارَاتُ) لِلْقُشَيْرِي، رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وَإِنَّ فِيهِ لَتَكَلُّفًا أَوْقَعَهُ فِيهِ مَا سَلَكَهُ مِنْ مَقَاصِدِ الصُّوفِيَّةِ، فَخُذُوا مَا تَعْلَمُونَ، وقِفُوا دُونَ مَا تَجْهَلُونَ، وَلَا تَكُونُوا كَالذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ"[3].

قانون قولهم: لكُلِّ حَرْفٍ ظَاهِرٌ وبَاطِنٌ وحَدٌّ ومُطَّلَعٌ.

وبيَّن ابنُ العربي قانون القول بالباطن في تفسير القرآن، فقال: "ولما قال المتقدمون من السلف: لِكُلِّ حَرْفٍ ظَاهِرٌ وبَاطِنٌ، وحَدٌّ ومُطَّلَعٌ. نَصَبْنَا له مِثَالًا يَتَبَيَّنُ فيه قَانُونُهُ: قوله تعالى: (وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ) [الحج: 26]. **فَحَدُّ البيتِ** أنه مُرَكَّبٌ مِن الباحة والحائط والسَّقْفِ. **ومُطَّلَعُهُ** اقتضاؤُه اللبِنَ والخَشَبَ بطريق، وبأقصى منه، اقتضاؤه البَنَّاءَ والنجَّارَ ونَحْوَهُ. **وظاهره:** قوله في الكعبة "بَيْتِيَ" يعني الذي كَرَّمْتُهُ بأن دحوت منه الأرض، وجعلته مثابةً للناس وأمناً، وقياماً

---

[1] – الرَّذِيَّةُ: الناقة المهزولة من السير، والجميع: الرذايا، والرَّذِيُّ، كغَنِيٍّ: مَنْ أَثْقَلَهُ المرَضُ، والضَّعيفُ من كلِّ شيءٍ. مجمل اللغة، لابن فارس: (429). لسان العرب: (320/14). القاموس المحيط: (1288).

[2] – قانون التأويل: (196-197).

[3] – قانون التأويل: (207).

للخليقة وحِصْنًا [...]. **وبَاطِنُهُ:** قَلْبُ عَبْدِي المؤمن الذي كَرَّمْتُهُ بأن جَعَلْتُهُ مَحَلَّ معرفتي وشَرَحْتُهُ بِنُورِ هِدايَتِي، ومَلَأْتُهُ حِكْمَةً مِن عِلْمِي، وخَصَصْتُهُ بأَنْ أَحْيَيْتُهُ بِرُوحِي. قال علماؤنا: **ونحن نقطع على أن المرادَ بخِطَابِ إبراهِيمَ هذا الكَعْبَةُ، ولَكِنَّ النَّاظِرَ العَالِمَ يَتجَاوَزُ مِن الكَعْبَةِ إلى القَلْبِ بِطَرِيقِ الِاعْتِبَارِ عند قَوْمٍ، وبِطَرِيقِ الْأَوْلَى عند آخَرِينَ،** ولهذا إذا جاء النائم إلى المعبّر فقال: رأيت في منامي بيتي مملوءاً تعشيشاً أو أدناساً، يقول له: طَهِّرْ قَلْبَكَ مِن شغُوبِ الدنيا، وأرحاض المعاصي التي هي العُجْبُ والحَسَدُ والحِقْدُ ونَحْوُهُ، وكما تُطَهَّرُ الكَعْبَةُ من القُمَامَةِ والنّخَاعَة والمشركين، كذلك يلزم أن يُطَهَّرَ القَلْبُ مِن علائق الدنيا القاطعة عن الله تعالى، وعن المعاصي التي تفترس الحَسَنَاتِ كما يَفْتَرِسُ الذئبُ الشاةَ [...] ولو هُدِيَتْ لهذهِ الفِرْقَةُ الضَّالَّةُ مِن الشّيعَةِ والبَاطِنِيَّةِ لَمَا كانت عن سبيل الحق ناكبين، وقالت إن المرادَ بقوله: (وَطَهِّرْ بَيْتِيَ) القَلْبُ، وَلَا حَظَّ للكعبة فيه، ولكنه كما أخبر تعالى عنه: (يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ) [البقرة: 26]"[1].

فذلكة:

وبالتأمُّل في هذه النقول من كلام القاضي ابن العربي يَتَبَيَّنُ لنا جُمْلَةُ أمور:

الأول: أن من وجوه أقسام علوم القرآن انقسامَها إلى علم الظاهر؛ وهو ما تبادر إلى الأفهام من الألفاظ، وعلم الباطن؛ وهو ما يفتقر إلى نظر.

الثاني: أن علم الباطن، ضلّت فيه أمم حتى كَفَرَتْ منهم طائفةٌ، وتسَوَّرَتْ عليه أخرى، وتَكَلَّفَتْ طائفةٌ ما يُستغنى عنه، وهم جماعة من الصوفية، أنحاءً غريبَةً.

الثالث: أن من عِلم الباطن ما كان من التفسير على الإشارة والقياس، وهو أَنْ تَسْتَدِلَّ مِن مَدْلُولِ اللفْظِ عَلَى نَظِيرِ المعْنَى.

---

[1] – قانون التأويل: (224-227).

الرابع: أن هَذَا بَابٌ جَرَى فِي كُتُبِ التَّفْسِيرِ كَثِيراً.

الخامس: أن أَحْسَنَ مَا أُلِّفَ فِيهِ (اللطَائِفُ وَالْإِشَارَاتُ) للْقُشَيْرِي، على تكلُّف فيه، فوجب أخذُ ما يُعلَم والوقوف دون ما يُجهَل.

فَيَتَنَخَّلُ لك من كل هذا: أن ابنَ العربي لا يَرُدُّ التفسيرَ الإشاري كلَّه، بل يقبل منه، بعد تقرير الظاهر، ما كان من باب الاعتبارِ وذِكْرِ النظيرِ بالنظيرِ، أو ما دَلَّ عليه اللفظُ بإشارته مِن باب قِيَاسِ الْأَوْلَى. وقد نَصَبَ القاضي على هذا مثالا بقوله تعالى: (وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ)، وقَرَّرَ فيه الظاهر المراد المقطوع به وهو الكعبة، ثم ذكر المعنى الإشاري الذي تجاوز به العالِمُ الناظر، بِطَرِيقِ الِاعْتِبَارِ عند قَوْمٍ، وبِطَرِيقِ الْأَوْلَى عند آخَرِينَ، وهو القلب، وأقرَّهُ، وإنما أنكر على مَنْ قَصَرَ عليه المراد بالبيت في الآية، وقال: لَا حَظَّ للكعبة فيه، وهم الفِرْقَةُ الضَّالَّةُ مِن الشِّيعَةِ والبَاطِنِيَّةِ الناكبين عن سبيل الحق.

ذلك قوله الذي سَطَّره في قانون التأويل.

- **قوله الذي حرره في (العواصم من القواصم):**

فأما قوله الآخَرُ فهو ما بَيَّنَهُ في كتابه (العواصم من القواصم).

وكان ابن العربي قد أملى (القانون) عام (533) كما نص عليه في (العارضة)[1]. ثم أملى (العواصم) عام (536)[2].

فكان تأليفُه (العواصم) متأخرا عن تأليف (القانون)، كما أشار إليه في أكثر من موضع من كتابه (العواصم) بعبارات مختلفة كقوله: "وقد بيناه في (قانون التأويل)"، وقوله: "حسبما قررناه في كتاب (قانون التأويل)"، وقوله: "وقد أوضحناها في (أنوار الفجر) وفي (قانون التأويل) بنهاية البيان"، وقوله: "قد بينا في (قانون التأويل) وجه الحاجة إلى الكتابة"[3].

---

(1) – عارضة الأحوذي: (49/11).

(2) – برنامج السراج: (26-27).

(3) – العواصم: (17)، (194)، (201)، (233).

ومحصَّلُ قوله في (العواصم) لمن تأمله كقوله في القانون أنه لا يَرُدُّ من الإشَارَاتِ إلا ما كان اعتبارا بالمعنى الباطن الذي يجري مجرى الرموز على طريقة طائفة الباطنية.

فلْنقِف الآن على قوله في العواصم لنستبين رأيه في المسألة، ولطول كلامه هنا أسوقه مُجَزَّءًا على فصول تُبِينُ عن معاقده، وتكشف عن حقائق معانيه.

- **[نبوغِ أصحاب الإشارات]:**

قال ابن العربي: "قاصمة: ثم نظرنا في طائفة نَبَغَتْ يُقَالُ لهم أَصْحَابُ الْإِشَارَاتِ، جَاءُوا بِأَلْفَاظِ الشريعَةِ مِنْ بَابِهَا، وأَقَرُّوهَا عَلَى نِصَابِهَا، لَكِنَّهُمْ زَعَمُوا أنَّ وَرَاءَهَا مَعَانِيَ غَامِضَةً خَفِيَّةً، وقعت الإشارةُ إليها مِن ظَوَاهِرِ هذه الألفاظ، فَعَبَرُوا إليها بالفِكْرِ، واعْتَبَرُوا مِنْهَا في سبيل الذِّكْرِ، وزَاحَمَتْهُم من الطوائف الأُوَلِ زُمْرَةٌ، لَبِسَتْ لِبْسَتَهُمْ، وتَكَلَّمَتْ كَلِمَتَهُمْ، ونحن نَجْمَعُ بين الطائفتين في مَكَانٍ، لأنه أخصر في البيان، وإن اعترض غيرها لفنناه فيها"[1]. ومنه نأخذ أن طائفة أصحاب الإشارات لم يكن لها سلف قبلُ بل حدثت بعدُ ونبغت، والمرادُ ظهورُها حتى صارت طائفة لها شأن، وإلا فإن تصرفها بالإشارات له سابقة أصلٍ مِن تَصَرُّف مَن قَبْلَهَا.

كما نأخذ منه أن مِن وصف منهج هذه الطائفة الجمعَ بين إقرار ظواهر الألفاظ، والاعتبار منها بمعان خفية؛ طلبا للذكرى.

وتَهَمُّمُ ابن العربي بالنظر في تصرف هذه الطائفة بالقول في القرآن بالإشارات، تتبعا ونقدا، ومَيْزًا لصحيحه من سقيمه، من واضح الدليل على صلته بالتصوف والصوفية وعنايته بتراثهم وأقوالهم، واستثمارها في تواليفه، لا سيما مكتوباته في علم التذكير.

- **[قصدُ أصحاب الإشارات ومُتَعَلَّقُهُم في ذلك]:**

ثم ذكر ابن العربي أنهم قصدوا الخير بهذا الذي سلكوا، وأن لهم فيه متعَلَّقا، فقال: "وظاهر هذا القول أنهم قصدوا خيرا فأشادوا علما، وربما تراقى الأمر بالتتبع له، وإدخال ما ليس

---

[1] – العواصم: (193).

فيه إلى ما لا ينبغي منه، ومُتَعَلَّقُهُمْ في ذلك أن السلف ما زالوا يُبْطِنُونَ مِثْلَ هذا المعنى، ويجعلونه مِنْ بَاطِنِ عِلْمِ القرآن الذي قالوا فيه إن للقرآن ظَاهِرًا وبَاطِنًا، وحَدًّا ومُطَّلَعًا حسبما قررناه في كتاب (قانون التأويل)[1].

فأوَّلُ مُتَعَلَّقِهِمْ في ذلك هو عَمَلُ السلف في عدِّ التفسير على الإشارة من باطن علم القرآن.

- **[صحبة ابن العربي الصوفية ومفاوضتهم ومطالبتهم بالأدلة]**:

ومما تعلقوا به أيضا كَوْنُ الشريعة تقصد إلى تأديب الناس تارة بإشارتها وتارة بعبارتها.

قال: "ولقد صَحِبْتُ منهم كثيرا، وفَاوَضْتُهُمْ طويلا، وهم عُصْبَةٌ بتلك الديار ورُؤُوسُهَا في العلم، وفاوضتهم، وطَلَبْتُ مِنْهُمْ، وطَالَبْتُهُمْ بالأدلة. فَتَعَلَّقُوا بما قَدَّمْتُهُ مِن آثَارِ السَّلَفِ، ومنهم من قال: هذا مَقْصُودُ الشَّرِيعَةِ مِن تَأْدِيبِ الخَلْقِ وإصْلَاحِهِمْ، بالتصريح تارة، وبالإشارة أخرى، فإن القرآن نزل بلغة العرب، وهذه سيرة العربية، وما من كلام إلا وهو في لسان العرب يحتمل وجوها، ويدل على معان، ولا يدرك حقيقتها إلا الكامل بنور العلم..." [2].

- **[نقله عن شيخه الغزالي بعض أدلة القوم في الباب]**:

ونقل ابن العربي عن شيخه أبي حامد الغزالي (ت.505) بعض الدليل على القول بالإشارة في القرآن، وهو ما فيه من ضرب الأمثال، فقال:

"وقال لي محققهم الأكبر: هذه أمثالُ الله في كتابه، وإشاراتُه إلى عُلُومِهِ، وذَكَرَ أمثالَ الأنوار للهدى والإيمان، وكذلك أمثال النبات كقوله تعالى: (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ) [إبراهيم: 24] وذكر أمثال الماء والنار في سورة الرعد، وما جرى على لسان النبي منها في حديث أبي موسى وغيره، وتشبيه العلم والإيمان فيه بالغيث، والسامعين له بأنواع الأرض، وأخذ القوم من ذلك أنموذجا، منه قوله تعالى: (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ

---

[1] – العواصم: (193-194).

[2] – العواصم: (194).

وَسَعَى فِي خَرَابِهَا) [البقرة: 114] وقالوا: إن الله نَبَّهَ بذلك على أنه لَا أَظْلَم ممن خَرَّبَ أركان الإيمان بالشهوات، وهي قلوبُ المؤمنين وعمرها بالمنى والشهوات، وشحنها بمحبة الدنيا، وفرغها من محبة الله تعالى، ثم قال: (وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ) [البقرة: 115] وأشار بذلك إلى مشارق القلوب، وهي نجوم العلوم التي تطوف وتسير في ظُلمات المنَى والشهوات، وشموس المعارف فوقها، فإذا طلعت بعد ذلك شموس المعارف، خفيت النجوم الشارقة قبلها، وَكُلٌّ للهِ ومِنْهُ، وبَعْضُهَا أَنْوَرُ مِن بَعْضٍ..." [1].

وسأعقد، فيما يأتي، فصلا للكلام على تمهيد القاضي لقانون ضرب الأمثال في القرآن، وصلته بالإشارات الصوفية.

- **[جواب ابن العربي على استدلال أصحاب الإشارات]**:

ثم أجاب القاضي على ما استدل به أصحاب الإشارات على أصل الأخذ بها، فقال:

"عاصمة: فَتَلَقَّفْتُ جميعَ ذلكَ ووَعَيْتُ، وأنا إلى أصل الأَخْذِ نَاظِرٌ، وعلى أعطافه بالتفكر مَائِلٌ. والذي تحرر بعد تحرير الافتكار في سبيل النظر والاعتبار أن الصريح عامٌّ في الدين، به جاء البرهان، وعليه دار البيان، فلا يجوز أن يُعْدَلَ بلفظ عن صريح معناه إلى سواه، فإن ذلك تعطيلٌ للبيان، وقَلْبٌ له إلى الإِشْكَالِ، فإذا تَقَرَّرَ الصَّرِيحُ في نِصَابِهِ، فالإِشارَةُ بَعْدَ ذلك إلى الأمثال والأشباه، والتنبيهُ لِوَجْهِ التشبيه أَصْلٌ عَظِيمٌ في العقل، وبَابٌ مُتَّسِعٌ في الدين، وسَبِيلٌ وَاضِحَةٌ في الشَّرِيعَةِ" [2].

فقرر أنه لا يجوز العدول عمَّا وُضِعَ اللَّفْظُ لَهُ، وهو الصريحُ، إلى غيره، فإذا وُضع في بابه، فلا امتناعَ بعدُ لذكر مَا يَلْزَمُ عَنْهُ، وهو غَيْرُ الصَّرِيحِ، تنبيها أو إشارة، وبابه واسعة مُشْرَعَةٌ.

- **[أحوال الإشارات بعد تقرير الصريح في بابه]**:

ثم ذكر أحوال هذه الإشارات وأحكامها فقال:

---

[1] – العواصم: (195-196).

[2] – العواصم: (196).

- "فإن كانت في الأحكام فهو باب القياس،

- وإن كانت في التذكير والوعظ فالعِبْرَةُ مُبَاحَةٌ،

- وإن كانت في التوحيد ولم يُذكر في معرض المثل، فهي على حقيقتها، لَاحَظَّ فيها لغير التنبيه بقدرة على قدرة، وبتقديس على تقديس،

- وإن ورد على طريق المثل فقد مهدت قاعدته، ومضى على محتملاته، قال الله تعالى: (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ) [الزمر: 29] فَتَوَلَّى هُوَ ضَرْبَ المثَلِ لنفسه، ونهانا نحن أن نَضْرِبَ له من قِبَلِ أَنْفُسِنَا، فقال: (فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) [النحل: 74]،

- وإن نبهت في المواعظ والتذكير فذلك مع اجتناب الغلو، وتوقي الإفراط، حتى يعود ذلك بزيادات لا تلزم، أو ينقلب الحال، فيجعل المذكور تبعا، والمنبه عليه أصلا، والمشار إليه مقصدا[1].

قلت: ويعنينا من هذه الأحوال ما قرره من أن الإشارة:

- إن وردت على طريق المثل فقد مهدت قاعدته، ومضى على محتملاته.

وهذا إشارة إلى ما حرره في (قانون التأويل) من تمهيد قانون ضرب الأمثال وعلاقتها بالإشارات، وسيأتي الكلام عليه في موضعه.

- وإن كانت في التذكير والوعظ فإن الاعتبار بها مباح، لكن مع التوسط واطِّراح الغلو فيها لئلا تَصِيرَ إلى مَعَانٍ بَعِيدَةٍ لا تَلْزَمُ، أو تُجعَلَ أَصْلًا ويَعُودَ الصَّرِيحُ تبَعًا.

وفيه إلماع إلى شروطه لقبول الإشارات الصوفية، وسأفرد الكلام عليها في محلها.

- **[ضرب ابن العربي الأمثال في هذا]**:

قال: وأنا أضرب لكم في ذلك ثلاثة أمثال..."[2].

وساق هذه الأمثال مع الجواب عليها، وَأُورِدُ منها هُنَا المثَلَ الثاني والثالث وردَّه عليهما.

---

[1] – العواصم: (196-197).

[2] – العواصم: (197).

- [المثل في خلع النعلين وإلقاء العصا]:

قال ابن العربي: "المثال الثاني: قالوا إن: قوله تعالى: (فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ) [طه: 12]، الإشارة فيه إلى خلع الدنيا والآخرة من قلبه، وقيل: تَنَقَّ مِنْ نَوْعَيِ أفعالك. وقالوا: في قوله: (أَلْقِ عَصَاكَ) [الأعراف: 117] أي لا يكون لك مُعْتَمَدٌ ومُسْتَنَدٌ غيري"[1].

- [جواب ابن العربي عليه]:

قال: "هذه إشارة بعيدة أو قُلْ مَعْدُومَةٌ، فَإِنَّهَا إِلَى غَيْرِ مُشَارٍ، ومَا أُمِرَ بِطَرْحِ النَّعْلِ إِلَّا لِأَحَدِ وَجْهَيْنِ: إما لأنهما كانا مِنْ جِلْدٍ غيرِ مُذَكًّى كما رُوِيَ عن ابن مسعود، أو لِئَلَّا يَطَأَ الْأَرْضَ المقدَّسَةَ بَنَعْلٍ تَكْرِمَةً لها، كما لا يَدْخُلُ الْكَعْبَةَ بِهَا، وقال الطبري: لَوْ صح حديثُ ابنِ مسعود، لَقُلْتُ بِهِ ولَكِن أُمِرَ بذلك كَرَامَةً. قال القاضي أبو بكر رضي الله عنه: ولَوْ كَانَا مِنْ جِلْدِ حِمَارٍ مَيِّتٍ، لم يكن في ذلك درك؛ لأن الشرعَ بَعْدُ لم يَكُنْ قَدْ بَلَغَهُ، وقد قيل في شرعنا: يجوز الانتفاعُ بِجِلْدِ الميْتَةِ قَبْلَ الدِّبَاغِ، فأما تفريغُ قلبه فعند سماع كلام الله يفرغ ضرورة، ألا ترى أن النبي إذا سمع كلام جبريل عليهما السلام معه في الوحي لا يبقى له فراغ لغيره، فكيف مع سماع كلام الله؟ فهذا معلوم، ولا يحتاج إليه بعبارة، ولا بإشارة، وهي حكمة شاذة وإشارة إلى برودات، أو إلى تعطيل بحسب المقاصد. وأما إلقاء العصا فقد بين الله تعالى الفائدة فيه، وَمَنْ يَعْتَمِدُ عَلَى عَصًا مِنْ طُولِ الْقِيَامِ يُقَالُ لَهُ: إِنَّهُ عَلَى غَيْرِ اللهِ يَعْتَمِدُ؟ هَذِهِ خُرَافَةٌ، فَدَعْ عَنْكَ نَهْبًا صِيحَ فِي حَجَرَاتِهِ، وعَوِّلْ على كتاب الله ومعلوماته"[2].

فها أنت ترى المعافري قد غَضِبَ غَضْبَةً مُضَرِيَّةً، على أصحاب هذه الإشارة في هذا المثل واستبعدها بل أَعْدَمَها وعدَّها إشارة إلى غير مُشَار، وخرافة لا يُلتفت إليها؛ لما فيها من المناقضة لقواعد فهم ألفاظ القرآن، والغلو المفضي إلى زيادات لا تلزم، كما نبه عليه آنفا.

---

[1] – العواصم: (198).

[2] – العواصم: (198-199).

وهذه الإشارة من إشارات القشيري في لطائفه[1]، وقد رأينا أنه كان مُعْتَمَدَ القاضي في إشارات التذكير، لكن مع نقد وذوق، وقد انتقدها عليه هنا.

ثم ساق مثلا آخر، مما احتج به أهل الإشارة وهو:

- [المثل في شأن البيت والقلب]:

قال ابن العربي: "المثل الثالث: قال أصحاب الإشارة: قول النبي، صلى الله عليه وسلم: (لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة) فبين النبي أن الملائكة تتنزه عن دخول بيت فيه كلب من الحيوان، أو صورة من التماثيل، وهذا حث على إبعادها، وحض على تفريغ البيوت منها، لتتمكن الملائكة من الدخول إلى البيوت، لما أمرت به فيه من إحصاء أعمال، واحتياط على بدن أو مال، أو بركة تنزلها على ذي المنزل، أو رسالة تؤديها إليه، إذا كان لها صاحبا، وذلك مخصوص بالرسل، ومنهم جاء أصل الحديث.

وبعد تقرير هذا فهو تنبيه على تطهير القلوب عن الحسد والحقد، والغضب، والبخل، والخديعة، والمكر، وسائر الصفات الذميمة فإنها تمنع من الأعمال الصالحة بالتنفير لها، والإقصاء لأسبابها، ما تفعله الكلاب في منازلها، والقلوب منزل للملائكة، ومعدن الإيمان، ومحل التقوى، وهي بين أصبعين من أصابع الرحمن، وذلك عبارة عن الملائكة المدبرة لها. وإذا طهرت المنازل الحسية عن أجسام الكلاب الحسية فتنزيه القلوب عن صفات المكروه أولى، فنُقِرُّ الحديث على ظاهره ونَعْبُرُ منه على طريق الاعتبار، إلى هذا المعنى المشار إليه فنُلْحِقُهُ به، ونكون عاملين بالوجهين، موفين حق اللفظ في المعنيين. وهذا حكم الاعتبار والإلحاق"[2].

---

[1] – انظر لطائف الإشارات: (448/2)، وفيه: "ويقال: الإشارة في الأمر بخلع النعلين تفريغُ القلب مِنْ حَدِيثِ الدَّارَيْنِ، والتَّجَرُّدُ للحقّ بِنَعْتِ الِانْفِرَادِ. ويقال «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ»: تبرَّأ عن نوعي أفعالك، وامْحُ عن الشهود جِنْسَيْ أحوالك مِن قُرب وبُعد، ووَصْلٍ وفَصْلٍ، وارتياح واجتياح، وفَنَاء وبَقَاء، وكُنْ بِوَصْفِنَا فإنما أَنْتَ بِحَقِّنَا".

[2] – العواصم: (199-200).

قلتُ: فَهَؤُلَاءِ أَجْرَوْا الحديثَ على ظاهره، ثم أخذوا الإشارة منه اعتبارا وإلحاقا للغائب بالشاهد، عملا بالوجهين. وهي طريقة صحيحة عند من يقول بالإشارات، ومنهم القاضي ابن العربي، لكنه إنما لم يَرْتَضِ في هذا المثَلِ نتيجَةَ الاستنباط، وجَعَلَهُ مِن الاعتبار بالباطن الجاري مَجْرَى الرموز، وهو طريقة الباطنية، ولم يعرفه السلف في استنباطهم من طريق صحيح، فلهذا رَدَّه، وبالغ في دفعه حتى عدَّه من الفن الذي لا يُحتاجُ إليه، مع وجود ما فيه مندوحةٌ عنه من التصريح بما في بابه من التذكير والموعظة. وهو ما سطره في الآتي.

- [الجواب عليه]:

فقال: "هذه قدحة خاطر، ولمحة ناظر، لا يُحتاج إليها، وأصلُها إنما هو من القوم الذين قدمنا شأنهم في تعطيل الشرائع، وإن كل ما جاء منها وجرى في ألفاظها، ليس على ظاهره وإنما هو كله مبني على التعبير عن باطن سواه، وغرض آخر غيره، على معنى الكتابة والرموز، فأراد هذا القائلُ أَنْ يَتَوَسَّطَ، فذكر ذلك على هذا الوجه، وهو معنى فاسد من وجهين:

أحدهما: أنه يَكَادُ يُقْطَعُ بأن هذا لم يَكُنْ مَقْصُودًا للنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

الثاني: أَنَّا قَدْ وَجَدْنَا التَّصْرِيحَ بِتَطْهِيرِ الْقُلُوبِ عن هذه الصِّفَاتِ الذَّمِيمَةِ كُلِّهَا مَنْصُوصًا عَلَيْهِ، فما الذي يُحْوِجُنَا إلى أن نَأْخُذَهُ على بُعْدٍ مِنْ لَفْظٍ آخَرَ بمَعْنًى مِن الِاعْتِبَارِ يَبْعُدُ أَوْ يَقْرُبُ.

هذا من الفن الذي لا يُحْتَاجُ إليه، وإنما هو احتكاك بتلك الأغراض الفلسفية، وهي عن منهج الشريعة قَصِيَّةٌ، كادت بها الدينَ طائفَةٌ خبيثَةٌ. وقولهم: إن السلف كانوا ينبطون مثل هذا المعنى فَغَيْرُ مُسَلَّم، إنما كانوا يستدلون بالتنبيه العرفي، أو الذي يقتضيه اللفظ من جهة اللسان. فأما الاعتبار بالمعنى الباطن الذي يجري مجرى الرموز، فلم تفعله قط، ولا يوجد في أغراضها من طريق صحيحة. وأما قولهم: إن هذا هو المقصودُ في الشريعة من التأديب والإصلاح، فَكَلَّا، إنما أَدَّبَت، وأصْلَحَت الخلْقَ، بما أَذِنَتْ بِهِ، وصَرَّحَتْ، وما اقتضاه لسانُ المخَاطَبِينَ..."[1].

- [الجواب على الإشارة التي نزعوا بها في آية المساجد]:

---

[1] – العواصم: (200-201).

ثم أجاب القاضي على ما قال به أهل الإشارة في شأن منع المساجد أن يُذكر فيها اسم الله، وأن المراد بها من باب الإشارة: قلوبُ المؤمنين، وكذا أجاب على ما قالوه في آية المشرق والمغرب، وأنه أشار بذلك إلى مشارق القلوب. فقال: "وأما الذي ذكروه من الآية التي في قوله: (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ) فقد تقدم الجواب عن مثله[1]، فإن المرادَ به المساجدُ ذواتُ الساحات المتَّخَذَة للصلوات، وقلوبُ المؤمنين مَعْرُوفٌ حَالُهَا، مُبَيَّنَةٌ بأَكْثَرَ مِنْ هَذَا البَيَان، في مَوَاضِعِهَا، ولا يحتاج إلى ذلك فيها، ولا يدل ذلك اللفظ عليها، وكذلك القول في آية المشرق والمغرب هو نص في الجهات، وما تتردد عليه أحوال القلوب، ويجري في خواطر الصدور، معلوم بدليله، منصوص في كثير من آي توحيد القرآن كقوله: (إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) فأخبر أنه كله مِنْ خَلْقِ الله، وأنه به عالم، فهو لله خَلْقٌ، وقد يكون له تصديقا، وقد يكون به تكذيبا، وقد يكون له محمودا، وقد يكون منه مذموما، وهذا كله له خَلْقٌ، وقضاء وقدر، وقد دَلَّلْنَا عليه في موضعه، وأفسدنا قول إخوانهم القدرية، الذين اتفقوا معهم على هذه البلية"[2].

فذلكة الكلام:

والحاصل من هذا الذي سُقته من كلام ابن العربي في التفسير الإشاري جُمْلَةُ أمور:

الأول: أنه لا يجوز أن يُعْدَلَ بلفظ عن صريح معناه إلى سواه، فإن ذلك تعطيل للبيان.

الثاني: أنه إذا تقرر الصريح في نصابه، فالإشارة بعد ذلك إلى الأمثال والأشباه أصل عظيم في العقل، وباب متسع في الدين، وسبيلٌ واضحةٌ في الشريعة.

الثالث: أن الإشارة إن كانت في التذكير والوعظ فالعِبْرَةُ مُبَاحَةٌ.

---

[1] – العواصم: (195-196).

[2] – العواصم: (201-202).

الرابع: أنها إن نبهت في المواعظ والتذكير فذلك مع اجتناب الغلو، وتوقي الإفراط، حتى يعود ذلك بزيادات لا تلزم، أو ينقلب الحال، فيجعل المذكور تبعا، والمنبه عليه أصلا، والمشار إليه مقصدا.

قلتُ: فقد تَبَيَّن بهذا أن ابن العربي لا يرد من الإشارات إلا ما خرج عن هذه السبيل ولم ينضبط لهذا القانون، ولذلك اشتد إنكاره على ما وقع من تأويل أصحاب الإشارات لآية خلع النعلين وآية إلقاء العصا، فاسْتَبْعَدَ إشارتهم فيها بل أَعْدَمَها، وقضى عليها بالشذوذ، وأنها لا تعدو أن تكون إشارات إلى برودات، وكذلك وصف الإشارة التي نزعوا بها بعد تقرير الظاهر في حديث (لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة)، على أن البيت هو القلب وأن المراد هو تطهيره من الصفات الذميمة، فعَدَّها قدحة خاطر، ولمحة ناظر، لا يُحتاج إلى أن تُؤخَذ على بُعْدٍ من لفظ آخر بمعنى من الاعتبار يبعد أو يقرب.

- **الإشارات في الأمثال القرآنية:**

عقد ابن العربي فصلا للكلام على أمثال القرآن ترجم عليه بقوله: ذِكْرُ حِكْمَةِ الْأَمْثَالِ[1]. فقال: "ليس كُلُّ أَحَدٍ يُدْرِكُ حقيقةَ الأمثال، ولا ينالُ رُتبة التشاكل والمثال، على وجه تصديق الله لهذا المقال، كما أخبر وهو الكبير المتعال حين قال: (وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ) [العنكبوت: 43]. ولا يُصغي إليها كُلُّ نَفُورِ القلب نَكُودِ الحال، والذي تَضَمَّنَتْ من الحكمةِ كثيرٌ، يَكفيكم منها ظاهر واحد وباطن.

أما المعنى الظَّاهِرُ فإنَّ الفَصَاحَةَ العَرَبِيَّةَ والبَلَاغَةَ السَّلِيقِيَّةَ، وهي التي تَمَيَّزَ بها القرآنُ، وَعَنْهَا وصلت المعاني إلى القلوب، فإن القول إذا كان بديعَ النظم حَسَنَ الرصف، كان أَلْوَطَ بالنفس، وأَسْرَعَ إلى القَبُولِ والفَهْمِ، وبهذا كانت العرب تَتَبَالَغُ في خِطَابِهَا، وتتبارى في كلامها، فجاءهم الله من ذلك بما لا طاقة لهم به وإن جرى في أساليبهم.

---

[1] – انظر جميع هذا الفصل في قانون التأويل: (261-296).

وأما البَاطِنُ فإِنَّ الله أراد أن يُعَلِّم الخَلْقَ كيف يتجاوزون في العِبْرَةِ مِن المُشَاهَدَةِ إِلَى الْغَيْبِ"[1].

قلتُ: ويعنينا من قول ابن العربي هذا ما يتعلق بالباطن من حكمة الأمثال، وما يقع فيه من الاعتبار مِنْ ذِكْرِ الشاهد إلى ذِكْرِ الغائب.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت.728) في نقده لبعض كلام أبي حامد الغزالي في (جواهر القرآن)[2]: "وأما ما استشهد به من قوله تعالى: (أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً) فيقال: لا خلاف بين المسلمين أن في القرآن أمثالا في هذه الآية وفي غيرها، بل يُقَالُ فيه أكثرُ مِن أربعين مَثَلًا، ومعلُومٌ أن المَمَثَّلَ ليس هو الممَثَّلَ به، بل يشبهه من جهة المعنى المشترك، وهذا شأن كل قياس وتمثيل واعتبار، كما في قوله تعالى: (مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً)، وقوله: (مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) الآية، وقوله: (فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ) الآية، وأمثال ذلك"[3].

فإن آيات الأمثال مع دلالتها على المعاني التي تدل عليها ألفاظُها قد يكون فيها إشارةٌ إلى معان أخرى تُنَاسِبُهَا، وهذا هو القياس والاعتبار، وهو الذي تريده الصوفية بالإشارة، وهو صحيح إذا رُوعِيَتْ شروطُه عند أكثر العلماء[4].

وقد ذكر ابنُ العَرَبي نماذجَ من الأمثال في القرآن؛ تمهيدا لبيان حكمتها أسوق منها ما نَتَبَيَّنُ به رَأْيَهُ في انتزاع الإشارات من هذا الفن من فنون القرآن.

- **[المَثَلُ الأَوَّلُ]**:

فقال: "ذِكرُ نموذج من الأمثال تمهيدا لما تقدَّمَ: مَثَلُ قوله تعالى: (مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ) [البقرة:

---

[1] – قانون التأويل: (261-262).

[2] – جواهر القرآن: (51).

[3] – بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية: (314).

[4] – بغية المرتاد: (313-314) بتصرف.

16]. فضرب فيه لأربعة بأربعة: منافق آمن بلسانه، ذهب الله بنوره وبقي في ظلمات الكفر. بأربعة: موقد للنار أطفأ نَارَهُ ضَعْفُهَا وما هَبَّ عليها، فوقع في ظلمة الليل. فالمنافق في مقابلة المُوقِد، شخصاً بشخص، ونارُ المُوقِدِ الذي استضاء بها، بنور المنافق الذي استفاده من كلمة الإسلام الجارية على لسانه في عصمة ماله ودمه، لحظةً، ثم هَبَّتْ عليه ريحُ المنية فأطفات ذلك النور ووقع في ظُلْمَةِ الكُفْر"[1].

ثم عقد فصلا لذكر ما نزع به الصوفية من الإشارة في هذه الآية المثَل، وجعله من نوع الاستطراد.

والاستطراد هو أن يخرج المتكلم من الغرض الذي هو فيه إلى غرض آخر لمناسبة بينهما، ثم يرجع فينتقل إلى إتمام الكلام الأول[2].

وترجم على هذا الفصل: "ذِكْرُ الاستطراد من كلام رب العالمين إلى كلام المخلوقين في هذا الغرض".

فقال: "وقد زاد بعضُ النَّاسِ في هذا المعنى صِلَةً له، وهذا كما قال الشاعر[3]:

حِينَ تَمَّ الهوَى وقُلْنَا سُرِرْنَا * وَحَسِبْنَا مِن الفِرَاقِ أَمِنَّا

بَعَثَ الْبَيْنُ رُسْلَهُ فِي خَفَاءٍ * فَأَبَادُوا مِنْ شَمْلِنَا مَا جَمَعْنَا

والبيتان أوردهما القشيري في لطائف الإشارات مستشهدا بهما في سياق تفسير الآية الآنفة الذكر على الإشارة، بعدما فسرها على العبارة، فقال: "والإشارة من هذه الآية لمن له بدايةٌ جميلةٌ يَسْلُكُ طريقَ الإرادة، ويَتَعَنَّى مُدَّةً، ويُقَاسِي بَعْدَ الشِّدَّةِ شدَّة، ثم يرجع إلى الدنيا قبل

---

[1] – قانون التأويل: (263).

[2] – قال محمد بن قاسم ابن زاكور الفاسي (ت.1120): "الاستطراد: هو الخروج من الغرض الذي سيق الكلام لأجله إلى غيره، ثم يرجع إلى الأول؛ فإن لم يرجع فهو خروج". الصنيع البديع في شرح الحِلِّيَّةِ ذات البديع: (89).

[3] – قانون التأويل: (264).

الوصول إلى الحقيقة، ويعود إلى ما كان فيه من ظلمات البشرية. أَوْرَقَ عُودُهُ ثم لم يُثْمِرْ، وأَزْهَرَ غُصْنُهُ ثم لم يُدْرِكْهُ، وعجَّل كسوف الفترة على أقمار حضوره، ورَدَّتْهُ يَدُ القَهْرِ بَعْدَ مَا أَحْضَرَهُ لسانُ اللطف، فَوَطَّنَ عن القُرْبِ قَلْبَهُ، وغَلَّ من الطالبين نَفْسَهُ، فَكَانَ كَمَا قِيلَ: [...]". وذكر البيتين[1].

وبعد أن ساقهما ابنُ العربي غيرَ مُصَرِّحٍ بنسبة نقله إلى لطائف القشيري بل أبهم ذلك بقوله: "بعضُ الناس"، قال: "وَرَكَّب معنى البيتين على حال المنافق المذكورة، وهذا فن من توابع التفسير اعتنت به الصوفية حتى غلب في بلاد المشرق من تركستان إلى الشام، فلا يَقْدِرُ أَحَدٌ عَلَى دَفْعِهِ، وإنما رَكَّبَتْهُ على مَذْهَبِهَا في أن كُلَّ شيء إنما هو لله، قَصَدَ ذلك صَاحِبُهُ أَوْ لم يَقْصِدْهُ، وأن العِبَادَ بأقوَالِهِمْ وأفعَالِهِمْ لله تعالى [...] وهذا وإن كان يَتَعَلَّقُ مِن التَّوْحِيدِ بِحَبْلٍ، ويَرْجِعُ إليه بِوَجْهٍ، فإني لَا أَرَى لِأَحَدٍ أَن يَشْتَغِلَ بِهِ، فإنهُ فُضُولٌ، وَكَأَنَّ الشَّيْطَانَ قَصَدَ بِهِ القَطْعَ عن كتابِ الله بِمِقْدَارٍ يَرْبَحُ فيه مِن الْعَبْدِ الِانْتِقَالَ مِنْ كَلَامِ الله إلى كَلَامِ النَّاسِ [...] وأكثرُ مَا يَحْفِلُ بِهَذَا الوُعَّاظُ لِاسْتِجْلَابِ قُلُوبِ الْعَوَامِّ واسْتِدْرَارِ خِلْفِ أَمْوَالِهِمْ"[2].

قلتُ: والذي يُطالعنا من أنظار ابن العربي هَا هُنَا جُمْلَةُ أمور:

الأول: أنه يَعُدّ التفسير الإشاري فَنًّا مِن تَوَابِعِ التفسير؛ أي أنه ليس بتفسير ولا هو من صميم التفسير، ولكنه شيء من مُلَحِ التفسير وزوائده.

الثاني: أنه فَنٌّ اعتنت به الصوفية حتى غلب في بلاد المشرق من تركستان إلى الشام، فلا يقدر أحد على دفعه، وهذا دليل على انتشاره في مشرق الأرض واتساع الناس فيه.

الثالث: أنه فُضُولٌ لا يُشتَغَلُ به، مع كونه راجعا إلى التوحيد بوجه.

وإنما رأى ابن العربي الاشتغال به فُضُولًا؛ سَدًّا لذريعة أن يقطعَ العَبْدَ عن كلام الله ويشغله بكلام الناس، فهو على هذا مَنْعٌ للاتساع فيه وليس لأصل النظر فيه.

---

(1) – لطائف الإشارات: (65/1-66).

(2) – قانون التأويل: (264-265).

الرابع: أن الاشتغال به إلى هذا الحد من التوسع هو محل عناية الوعاظ استمالة للقلوب، واستجلابا لعَرَضِ الدنيا.

- **مثال هذا التوسع:**

ومن الاتساع في هذا الفن الخارج عن حد الاعتدال، المجافي لنظم القرآن، والمغرق في الرموز، ما أشار إليه ابن العربي في هذا السياق ناقدا له، معرضا عنه.

قال: "وَلَقَدْ سَمِعْتُ بَعْضَ كَبِيرِ الصُّوفِيَّةِ يتكلم عن قوله تعالى: (إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ) [الزمر: 30] وقد رَتَّبَ الكَلَامَ وسَاقَهُ أَحْسَنَ مَسَاقٍ في أَجْمَلِ نِظَامٍ، ثم جَعَلَ يَمْسَحُ أَعْضَاءَهُ، ويَلْوِي أَطْرَافَهُ حتى رَكَّبَ عليه قَوْلَ الشاعر:

كِتَابِي إِلَيْكُم بَعْدَ مَوْتِي بِلَيْلَةٍ * ولَمَ أَدْرِ أَنِّي بَعْدَ مَوْتِيَ أَكْتُبُ

بِكَلَامٍ غَرِيبٍ عَلَى طَرِيقَتِهِمْ لَسْتُ لَهُ، ولَا أَنْتُمْ فَأَعْرَضْنَا عَنْهُ"[1].

والبيت المنقول هنا هو أيضا من لطائف القشيري[2]، وهو المَعْنِيُّ بقوله: بعض كبير الصوفية.

- **[المَثَلُ الثاني]:**

ومن وجه آخر لقبول التفسير الإشاري ساق ابنُ العربي مَثَلًا آخَرَ، فقال: "مَثَلُ قوله تعالى: (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) [الزمر: 29].

اختلف الناس في تأويله على أربعة أقوال: الأول: أنه مثل المشْتَرَك فيه: الكافر مع الشياطين، وللمؤمن مع الله تعالى. الثاني: أنه مثل للكافر مع الأصنام. الثالث: أنه مثل للصنم تَدَّعِيهِ جماعَةٌ، يقول هذا: أنا صنعته، ويقول الآخَر: أنا جلبته. الرابع: أنه مثل للحق والباطل، والشركاءُ في الباطل هو الأوثان، والمؤمن لله وحده في قول.

---

[1] – قانون التأويل: (265).

[2] – لطائف الإشارات: (3/280-281).

زادت الصوفية فيه خامسا، وهو أن الأول مَثَلٌ للمقبل على الدنيا المشتغل بزخرفها وطَلَبِها، والعيالِ ومُؤْنَتِهِمْ، والأهلِ ولَذَّتِهِمْ، والمؤمِنُ أَخْلَصَ لله خفيفُ الحَاذِ، ذو حظ من صلاة وصيام.

وهذه الزيادة قريبة من رسم التفسير"[1].

قلتُ: وهذا الوجهُ الخامس تفسير على الإشارة، وإنما عوَّل فيه ابن العربي على لطائف القشيري، كما عول عليه في أكثر الوجوه التي ساقها لتفسير الآية على العبارة[2].

وقوله: "هذه الزيادة قريبة من رسم التفسير": أي أن هذه الإشارة الصوفية في الآية المثل ليست غريبة عن رسم التفسير وحدِّه، ففيها استدلال من مدلول اللفظ على نظير المعنى. وهذا كقوله قبلُ: "وهذا فَنٌّ مِنْ تَوَابِعِ التَّفْسِيرِ".

وقد تناول هذه الآية أيضا في (العواصم)، وفسرها على نحو هذه الوجوه عبارة وإشارة.

فمما قال فيها: "فالرجل الأول ضربه الله مثلا للكافر في قول، وللصنم في آخر، وللعاصي في ثالث، وبالإشارة إلى مقبل على الدنيا في رابع. وقوله: (فِيهِ شُرَكَاءُ) قيل الآلهة تدعيه، وقيل الشياطين، وقوله: (وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ): قيل هو مثل للمؤمن، وقيل: للمطيع، وقيل في الإشارة للمُقْبِلِ على الله، لِلمُعْرِضِ عن الدُّنْيَا. ولا إشكال في أن المثل المضروب للمؤمن والكافر، فهو الأَصْلُ الذي بُعِثَ لأجله النبيُّ صلى الله عليه وسلم، والداء العضال، والطاعة والمعصية منه، والإقبال على الله والإعراض عن الدنيا، وإن كان معنى صحيحا، فإنا لا نقطع على أن الآية سيقت له، ولا ينبغي أن يكون مُرَادًا بها، ولكننا نقول: إن الأدلة المنصوصة من القرآن، والسنة،

---

[1] – قانون التأويل: (269-270).

[2] – قارن بلطائف الإشارات: (1/279-280).

قد جاءت فيه، فلا نفتقر إلى أن نقول: من ها هنا نأخذه، فإنه لا خلاف بين الأمة في أن المسألة إذا وُجِدَ جوابُها، وظَهَرَ حُكْمُهَا صريحًا في دليل، لا يُطلب بالتضمين من غيره"[1].

قُلْتُ: وقد صَرَّحَ ابنُ العربي هنا بأن هذا المعنى الإشاريَّ، بعد إقرار الظاهر، معنى صحيحٌ لكن لا نقطع بأن الآيةَ سِيقَتْ له ولا هو مرادٌ بها.

وهذا الذي ذَكَرَهُ هو المقرر عند الصوفية من غير أصحاب الرموز من الباطنية، أن الإشارات ليست تَفْسِيرًا، وَإِنَّمَا هِيَ مَعَانٍ وَمَوَاجِيدُ يَجِدُونَهَا عند التلاوة ذوْقًا، فتُحمل على الإشارة لا على التفسير.

- **قانون ضرب الأمثال القرآنية وموقع الإشارات الصوفية منه:**

1. مقتضى ضرب الأمثال معرفة الحق والباطل وتوسُّع الصوفية في هذا تَكَلُّف:

في سياق الكلام على المَثَلِ الوارد في قوله تعالى: (أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ) [الرعد: 17].

قال ابن العربي: "مُقَدِّمَةٌ: لو ذكر الله سبحانه: (أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا ...) إلى قوله: (... فِي الْأَرْضِ)، ولا يقول: (كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ) لجَرَى الكلامُ على ظاهره، ولم نتعرض لتأويله، ولا قَرَّرْنَاهُ دلالةً على التوحيد؛ لأنه تنزيل لا يفتقر إلى تأويل، وإنما هو مُجَرَّدُ إِنْعَامٍ وخَبَرٍ عن امْتِنَانٍ بما ذَكَرَ مِن تعديد النِّعَم في الماء والمعادن، فلما قال تعالى: (كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ) علمنا أنه في مُقْتَضَاهُ ضَرْبُ مَثَلٍ للحق والباطل، فَفَهِمْنَا مَا فَهَّمَنَا رَبُّنَا.

---

[1] – العواصم: (197-198).

وشُيُوخُ الصوفية تَسْلُكُ هذا في كل آية، فَرُبَّمَا أَوْقَعَهُمْ ذَلِكَ فِي غَوَايَةٍ، لِأَنَّهُ تَكَلُّفٌ لَيْسَ لَهُ نِهَايَةٌ"[1].

فقرر ابنُ العربي أن مقتضى ضَرْبِ الأمثال ضَرْبُ المثل للحق والباطل، وأنكر على الصوفية تَوَسُّعَهُمْ في ضَرْبِ الأمثال لِلِاعْتِبَارِ مِن كل آية بقياس الغائب على الشاهد؛ لأنه تكلُّفٌ لا ينتهي، وربما رمى بصاحبه إلى مسالك الضلال.

وهذا يمكن أن يُنْتَزَعَ منه شَيْءٌ مِن شروطِه في قَبُولِ التفسير الإشاري، وسيأتي إفرادُ الكلام عليها.

2. الحقُّ ما فيه فائدةٌ مقصودةٌ والباطلُ ما لا فائدةَ فيه:

ثم عقد مقدمة أخرى بين فيها حقيقة الحق والباطل اللذَيْن يَضْرِبُ الله لهما المثل، فقال:

" مُقَدِّمَةٌ ثانية: فإذا عَرَفْتُمْ هَذَا، فَلَا بُدَّ مِن معرفة الحقِّ والبَاطِلِ أوَّلًا، وقد بَيَّنَاهُمَا في كُتُبِ "الأُصُولِ" وأَحْسَنُ بيانٍ في كتاب "الأمد الأقصى" لاختصاره لفظًا واستيفائه معنًى، فالحقُّ مَا فَيهِ فَائِدَةٌ مَقْصُودَةٌ، والبَاطِلُ ضِدُّهُ، وفِي ذلك تَقَابُلَاتٌ بَيْنَ المثَلِ والممَثَّلِ بِهِ"[2].

ثم ساق سبعا من هذه التقَابُلَات، وعوَّل في أكثرها على لطائف القشيري[3] مع تقديم وتأخير، وبسط في العبارة.

وقد سَلَفَ لنا مِن كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، ملخَّصًا: أن المَمَثَّلَ ليس هو المَمَثَّلَ به، بل يشبهه من جهة المعنى المشترك، وهذا شأن كل قياس وتمثيل واعتبار، وأن آيات الأمثال مع دلالتها على المعاني التي تدل عليها ألفاظُها قد يكون فيها إشارةٌ إلى معان أخرى تُنَاسِبُهَا، وهذا هو القياس والاعتبار، وهو الذي تريده الصوفية بالإشارة، وهو صحيح إذا رُوعِيَتْ شروطُه عند أكثر العلماء.

---

(1) – قانون التأويل: (278).

(2) – قانون التأويل: (278).

(3) – لطائف الإشارات: (224).

3. على قدر الباع في التذكير ينفتح الباب إلى تثوير الآيات لاستخراج الإشارات بشرطها:

وفي قوله تعالى: (إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) [يونس: 24].

قال ابن العربي: "هَذَا مَثَلٌ ضَرَبَهُ اللهُ للإنسان في ذاتِهِ، وتَصرُّفِهِ، وزِينَتِهِ، وطَمَعِهِ، وجَمْعِهِ، ثُمَّ كِبَرِ سِنِّهِ وتَعْجِيزِ أَحْوَالِهِ، وهَجْمَةِ المنيّةِ عليه، وتَبَدُّدِ أَشْلَائِهِ، وذَهَابِ أَحْوَالِهِ، كالماء يَنْزِلُ مِن السماء فَتَنْبُتُ به الأرضُ، ويَخْضَرُّ الصَّعِيدُ، وتَظْهَرُ الثمارُ فَتَسْكُنُ إليها نُفُوسُ أَرْبَابِهَا، فإذا بالجائحةِ قَدْ أَتَتْ عليها، فَلَم تُبْقِ لها أَثَرًا وجَعَلَتْهَا غَبَرًا، وتَرَكَتْهَا بَعْدَ أن كَانَتْ مُعَايَنَةً خَبَرًا.

وقد سمعتُ بعضَ الشُّيُوخِ يَسُوقُ الكلامَ على هذه الآية سَوْقًا يَصِفُ به حَالَ الإنسان مِن ابْتِدَائِهِ إلى انْتِهَائِهِ ثم يُنْشِدُ:

فَقَدْنَاهُ لَما تَمَّ واعْتَزَّ بالعُلاَ * كَذَلِكَ فَقْدُ البَدْرِ عِنْدَ تَمَامِهِ

والبَدْرُ مِثْلُ الإنسان في أحواله، بِهِ شَبَّهَ المتَطَبِّبُونَ والمحَسِّنُونَ لِوَجْهِهِ، المجَمِّلُونَ والمرَفِّعُونَ لمكَانِهِ والمعَظِّمُونَ، وبه شبَّه المعبر في وزارته لغيره.

وتَأْخُذُ المعَانِيَ هكذا إلى آخِرِهَا على قَدْرِ الحِفْظِ وسَعَةِ البَاعِ في التذكير حَصَلَ"(1).

قُلْتُ: فقد نزع ابن العربي هاهنا في تفسير الآية بما حرره القشيري في لطائفه(2) طلبا للاعتبار من هذه الآية المثَل، وساق ما فيها من وجوه تشبيه الحياة الدنيوية بالماء المنزل من السماء، وهي كثيرة تبع فيها القشيريَّ على ما سَطَّرَهُ منها على قَدْرِ الحِفْظِ وسَعَةِ البَاعِ في التذكير، كما

---

(1) – قانون التأويل: (282-283).

(2) – لطائف الإشارات: (2/88-89).

صرَّحَ به القاضي في هذا الموضع؛ لِيُفِيدَ أن قَصْدَ المَوْعِظَةِ والتَّذْكِيرِ يفتح الباب مُشْرَعًا لتثوير الآيات واستخراج معانيها وإشاراتها وأسرارها لمن قَدَرَ عليه بِشَرْطِهِ.

فقال: "وبِحَسَبِ ذَلِكَ نَقُولُ:

إن قَدَّرْتَ أن الماء الذي به كان في الدنيا ما كان، لا يُسْتَنْزَلُ بالحيلة، كذلك الدنيا لا تُسْتَنْزَلُ إلاَّ بالقسمة، قال الله تعالى: (نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) [الزخرف: 31].

وأَبْدَعُ مِن ذَلِك: إن المطَرَ وإن كان لاَ يَتَأَتَّى إلا بالتقدير، فقد يُسْتَسْقَى على الرِّزْقِ وإن كان بالقِسْمَةِ، فإنه يَتَعَرَّضُ فيه لِلْكَسْبِ، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "لَوْ أَنَكُمْ تَوَكلْتُم عَلَى الله حَق تَوَكُلِهِ لَرُزِقْتُمْ كَمَا تُرْزَقُ الطيْرُ تَغْدُو خِمَاصاً وَتَرُوحُ بِطَاناً". فَيَعْتَرِضُ لَكَ هَاهُنَا مَقَامُ التوكل فتقتصر فيه على قَدْرِ طاقتك، ومَقَامُ التفويض فَاذْكُرْ منه مَا يَحْسُنُ، ورَكِّبْ عليه الاستسقاء بمَجَادِيحِ السَّمَاءِ، والاكتساب للمعيشة التي بها قَوَامُ الحَوْبَاءِ.

وتَزِيدُ عليه إن استطعتَ فتقول: إنَّ الماءَ فيه حكمةٌ عظيمةٌ، وهو أنه سَبَبُ الحياة في حِين، فإذا طغى كان سببَ الهلاك في الحِين، وكذلك المالُ في المعنى، إذا مَلَكه العَبْدُ عَلَى قَدْرٍ قَامَ بِهِ مَعَاشُهُ، ويَتَفَرَّغُ لِعِبَادَةِ رَبِّهِ، وإذا طَغَى عليه أَهْلَكَ دِينَهُ.

وتَتَّسِعُ فَتَضْرِبُ الأَمْثَالَ وتَسُوقُ الْأَخْبَارَ، [...]"[1].

4. إنكار القاضي توسُّع الصوفية في ضرب الأمثال مُقَيَّدٌ بما بَعُد عن رسم التفسير:

وما أنكره ابن العربي على شيوخ الصوفية ومن نحا نحوهم من التوسع في ضرب الأمثال للاعتبار من كل آية؛ لِأَنَّهُ تَكَلُّفٌ لَيْسَ لَهُ نِهَايَةٌ، قَيَّدَه هنا بما بَعُد من أقوالهم عن رسم التفسير لا بما قرُب، فلا إنكار فيه عنده.

فقال: "وإذا زِدْتَ في التمثيل واسْتَوْغَلْتَ مَعَ أَرْبَابِ الإِشَارَةِ، وأَخَذْتَ مِنْ أَقْوَالِهِمْ مَا يَقْرُبُ، قُلْتَ: إن الربيع إذا تَم نَوَّرَتْ أشجارُه، وظهَرَتْ أزهارُه، وتَهَدَّلَتْ ثمارُه، واخْضَرَّتْ رِبَاعُه،

---

[1] – قانون التأويل: (283-285).

وتَزَيَّنَتْ بالنَّبَات وهِدَاده وتِلَاعُه، فَلَا بُدَّ أن تَنْزِلَ بذلك كُلِّهِ آفَةٌ مِن غير ارتقاب، ويأتي عليها ما لم يكن في حِسَاب، كذلك الدنيا، بينما المرءُ يكون فيها مُقْبِلًا في شبابه بين أَتْرَابِه، إذا به قد اسْتُلِبَ مِن أَثْوَابِهِ، فإذا رآه المعتبر أنشد:

عَيْنٌ أصَابَتْكَ إنَّ العَيْنَ صَائِبَةٌ * وَالعَيْنُ تُسْرِعُ أَحْيَاناً إِلى الحَسَنِ

وبينما تكون للعبد أحوالُهُ الصَّافِيَةُ وأعمالُهُ الزاكيةُ، أَدْرَكَهُ سُوءُ الخَاتِمَةِ، فَتَكَدَّرَتْ مَشَارِبُهُ، وخَبُثَتْ مَذَاهِبُهُ، فإذا رآهُ العَالِمُ قَرَأَ: (وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا ...) الآية [الأعراف: 175]. وتَأْخُذُ في بيان حِكْمَةِ الله سبحانه في إِنْفَاذِ إِرادَتِهِ، ووُجُوب تقديره، وحُسْنِ تدبيره، وعدله في قضائه، [...]، وتَسُوقُ في ذلك كُلِّهِ ما يَحْضُرُكَ مِن أَمْثَالِهِ، وتَخْتِمُ القَوْلَ بأنَّ الهُدَى هُدَى الله، (وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ) [الإسراء: 97]. **وهذا قَانُونٌ بَدِيعٌ مُسْتَوْفًى**"[1].

5. لا يُضْرَبُ المَثَلُ لله سبحانه في المعنى المتعَلِّقِ به:

ومهَّد ابنُ العربي القانونَ لضرب الأمثال في موضع آخر حيث مثَّل بحديث النبي صلى الله عليه وسلم: "أيُّهَا الناس، وَاللهِ مَا أَخْشَى عَلَيْكُم إلا مَا يُخْرِجُ الله لَكُمْ مِنْ زَهْرَةِ الدُنْيَا [...]". وهو في الصحيحين، وبَيَّنَ ما فيه من ضرب المثل ووجوه التقابل بين المثل والمُمَثَّلِ به للاعتبار، وجمع كل ذلك على تَرْتِيبٍ مُسْتَوْفٍ للغَرَضِ المقْصُودِ[2].

ثم قال: "فإن قِيلَ: لَقَدْ جَلَبْتَ أَمْثَالًا لَا نَعْلَمُ لها مِثَالًا، وسَرَدْتَ أَقْوَالًا أَجَدْتَ فيها مَقَالًا، ورَتَّبْتَ فُصُولًا نَظَمْتَهَا تَثْقِيفًا وتَحْصِيلًا، فَهَلْ نَسْرِي بِهَا فِي لَيْلِ الْإِشْكَالِ، ونَضْرِبُهَا في جَمِيعِ الْأَحْوَالِ؟.

فَالْجَوَابُ أَنَّا نَقُولُ: "الأَصْلُ أَلاَّ نَضْرِبَ للباري تَعَالَى مَثَلًا؛ لأنه لا مثل له في ذَاتِهِ، ولا في صِفَاتِه، ولا في أفعاله، وقد قال: (فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) [النحل:

---

[1] – قانون التأويل: (285-286).

[2] – قانون التأويل: (287-291).

74]. وَتَمَّ المعنى في آية أخرى فقال: (لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ) [الأنبياء: 23]. ومَنْ أَخَذَ مَعْرِفَةَ الحقِّ مِن الخَلْقِ بالمعنى المطلق فَقَدْ أَلْحَدَ وأَخْفَقَ.

والقانون في ذلك يدور على ثلاثة أقطاب: القطب الأول: إن كُلَّ مَعْنًى دَارَ بَيْنَ المخلوقين، فدونكم وإياه، واضْرِبُوا له الأَمْثَالَ، وكَثِّرُوا فيه بالمثال، ونَوِّعُوا فيه بالأقوال، واسْتَرْسِلُوا على نِظام المعنى في المقال، وأما المعنى المتعلق بالباري سبحانه، فَلَا تَضْرِبُوا لله الْأَمْثَالَ ابْتِدَاءً، إلاَّ ما ضَرَبَ لِنَفْسِهِ، وغَايَتُكُم فَهْمُ المقْصُودِ مِنْهُ.

ومِنْ هَا هُنَا زَاغَتْ طائفَةٌ كثيرَةٌ مِن الصوفية، فَاسْتَرْسَلَتْ في ضَرْبِ الْأَمْثَالِ، واسْتِعَارَةِ الألفاظ، ونَقْلِهَا مِن المخْلُوقِ إلى الخَالِقِ، وذَلِكَ ابْتِدَاعٌ"[1].

قُلْتُ: تَقَدَّمَ لنا أن ابن العربي حين تكلم على حكمة الأمثال في (قانون التأويل) ترجم على فصل منه بقوله: "ذِكْرُ الاستطراد من كلام رب العالمين إلى كلام المخلوقين في هذا الغرض"، وساق شيئا من الإشارات التي وقع فيها نقل اللفظ من المخلوق إلى الخالق، وجعلها فَنًّا مِن تَوَابع التفسير، وأنها فُضُولٌ لا يُشتَغَلُ به، وهو يريد بذلك منع الاتساع فيها لا إنكار أصل النظر إليها.

وهذا الذي ذَكَرَهُ هُنَا في هذا الجواب مِنْ ذَاكَ، حيث قَرَّرَ أن معرفة الحق لا تؤخذ من الخلق مطلقا، لا سيما إذا تعلق المعنى بالخالق سبحانه، فإنه يُكتفى في الأمثال بما ضربَه لنفسه، ويُستغنى بفهم المقصود منه غَايَةً.

وأنكر على الصوفية توسعهم واسترسالهم في ضرب الأمثال طلبا للاعتبار، وعدَّه من البِدعة.

لكن يُحْمَل هذا أيضا على ما زاغوا به عن رسم التفسير وبَعُدُ عن القانون الذي مَهَّدَهُ القاضي.

- **شروط ابن العربي لقبول الإشارات الصوفية:**

---

[1] – قانون التأويل: (291-292).

لم يصرح القاضي ابن العربي بشروطه لقبول التفسير الإشاري فيما وقفت عليه من كلامه في مَظَانِّهِ، وإنما أشار إليها إشارات، وأَلْمَعَ إليها إلماعاتٍ في سياق تمهيده لقانون التأويل، وتصرفه بالإشارات الصوفية بيانا لرأيه فيها، وإعمالا لما استحسنه منها، ونقدا لما خرج عن حَدِّ القانون.

وقد تحصَّل لي مما نظرتُ فيه مِن ذلك جملةٌ من الشروط أسوقها مع الإحالة على مواضعها من كتب القاضي التي اطلعت عليها، وهاهي ذي:

1. أن لا يُعْدَلَ بلفظ عن صريح معناه إلى سواه، فإذا تَقَرَّرَ الصَّرِيحُ في نِصَابِهِ فلا امتناعَ بعدُ لذكر مَا يَلْزَمُ عَنْهُ، وهو غَيْرُ الصَّرِيحِ، تنبيها للأشباه وإشارة إلى الأمثال والنظائر، وبابه واسِعَةٌ في الدين مُشْرَعَةٌ[1].

2. أن لا يكون التفسير الإشاري اعتبارا بالمعنى الباطن الذي يجري مجرى الرموز على طريقة الباطنية[2].

3. أن لا يعترض على قوانين الشريعة، ولا يخرج عن حَدِّها، ولا يقود إلى مناقضتها[3].

4. ألا يُدَّعَى أنه المرادُ وحدَهُ دون الظاهر[4]؛ إذ لا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر.

5. وأن يكون معنى صحيحاً في نفسه، قريبا من رسم التفسير، غير بعيد عنه[5].

6. أن لا يُقطع على أن الآية سيقت له، أو أنه مُرَادٌ بها، وإن كان معنى صحيحا"[6].

(1) – العواصم: (196).

(2) – العواصم: (201).

(3) – قانون التأويل: (253-254). السراج: (2/449-453).

(4) – قانون التأويل: (226).

(5) – قانون التأويل: (270)، (285). السراج: (2/128)، (3/195-196)، (4/118). خامس الفنون (نسخة العياشية): (ص: 181).

(6) – العواصم: (197-198).

7. إن كانت الإشارة في المواعظ والتذكير فيشترط اجتناب الغلو، وتوقي الإفراط، حتى يعود ذلك بزيادات لا تلزم، أو ينقلب الحال، فيجعل المذكور تبعا، والمنبه عليه أصلا، والمشار إليه مقصدا[1].

8. وإن وردت على طريق ضرب المثل، فإن تعلق المعنى بالباري سبحانه، فشرطه أن لا تُضرب الأمثال لله ابْتِدَاءً إلاَّ ما ضَرَبَ لِنَفْسِهِ، ويُستغنى بفهم المقصود منه غَايَةً. وأن لا يُتوسَّعَ في ضَرْبِ الْأَمْثَالِ، واسْتِعَارَةِ الألفاظ، ونَقْلِهَا مِن المخْلُوقِ إلى الخَالِقِ؛ طلبا للاعتبار، إلى حد الزيغ عن رسم التفسير؛ فإن معرفة الحق لا تؤخذ من الخلق مطلقا، وذَلِكَ ابْتِدَاعٌ[2].

- **نقدُ دعوى رد ابن العربي القول بالإشارات الصوفية في القرآن:**

ذكرتُ في أول هذا البحث أن ممن ذهب إلى أن ابن العربي يرى إبطال الإشارات الصوفية مطلقا: ابن عاشور، وسعيد أعراب، ومحمد السليماني. وأعْقِدُ هذا الفصل لنقد هذه الدعوى ونقضها وبيان بطلانها، وسأكتفي بنقد كلام السليماني فيها، وهو يغني في رد من قال بقوله من السابق واللاحق.

فقد ذهب الأستاذ محمد السليماني في مقدمته الدراسية بين يدي تحقيقه (قانون التأويل) إلى أن موقف ابن العربي من التفسير الإشاري، من خلال ما نقل عنه من ردوده على أصحاب الإشارات في (العواصم من القواصم)، هو رفضه جملة وتفصيلا[3].

وأُراهُ قد نزع بالنقل من (العواصم) لأنه متأخر في التأليف عن (قانون التأويل)، وفيه تحرير الكلام بقبول الإشارات الصوفية على وفق القانون الذي مهَّدَه ابن العربي، على وفق ما تقدم لنا بيانه. فكأن السليماني رأى أن ما في (العواصم) بخصوص موضوعنا ينسخ ما في (قانون التأويل).

---

[1] – العواصم: (197).

[2] – قانون التأويل: (291-292). العواصم: (197).

[3] – قانون التأويل: (334) (طبعة دار القبلة).

ثم ادعى أن القاضي خالف صريح مذهبه الذي اعتقده ونصره في أغلب كتبه حين رأى أن يفسر بعض الآيات بطريق الإشارة والاعتبار في كتاب (واضح السبيل إلى معرفة قانون التأويل) مع الإقرار بالمعنى الظاهر[1].

وحين تكلم على مؤلفات المعافري وذكر منها (واضح السبيل إلى معرفة قانون التأويل بفوائد التنزيل)[2]، وعرَض لذكر نُسَخِهِ التي وقف عليها، ذكر أنه بعد اطلاعه عليها ودراسة محتواها، تبين له أن هذا التفسير آخِرُ مؤلفات ابن العربي تحريراً، كتبه في آخر عمره عندما أصبح يميل إلى أمور الزهد والآخرة، وشرع في إملائه على أمل مراجعته وتنقيحه عند اكتماله، ولكن المنية أدركته دون ذلك.

واستظهر بنقلٍ عن ابن جُزَيّ الغرناطي الشهيد (ت.741) في تفسيره قال فيه: "فأما ابن العربي فصنف كتاب «أنوار الفجر» في غاية الاحتفال والجمع لعلوم القرآن، فلما تَلِفَ تَلَافَاهُ بكتاب «قانون التأويل»، إلّا أنه اخترمته المنية قبل تخليصه وتلخيصه"[3].

ثم قال الأستاذ السليماني: "وقد صدق ابن جُزَيّ، فقد وقفت في تفسيره هذا على آراء صوفية في غاية الغرابة، فتعجبت من إيراده لها مع أنه انتقدها بعنف وقوة في سائر مؤلفاته، ولكني بعد وقوفي على كلام ابن جزي تيقنت بأن هذا التفسير الموجود بين يدينا ما هو إلا مسودة لتفسيره الذي أملاه.

وقد اشتهر هذا التفسير في المشرق. ونقل عنه العلماء منهم الزركشي، وأشار الحافظ الذهبي إليه ووصفه بأنه في خمس مجلدات"[4].

---

(1) – قانون التأويل: (335) (طبعة دار القبلة).

(2) – قانون التأويل: (124) (طبعة دار القبلة).

(3) – التسهيل لعلوم التنزيل: (91/1).

(4) – قانون التأويل: (125-126) (طبعة دار القبلة).

قلتُ: وهذا كلام ينقُضُ أخِرُهُ أوَّلَه؛ لأنه إذا كان كتاب (واضح السبيل إلى معرفة قانون التأويل) لم يَكْمُل فكيف يخرج إلى أيدي الناس وينتشر ويشتهر حتى بلغت نسخه مشرق الأرض؟

وأما كلام ابن جُزَيّ فلم يقل به أحدٌ غيره ولا يُعرف له نظير.

ثم زاد السليماني في الطُّنْبُورِ نَغْمَةً فقال: "إن إعجابنا بابن العربي كفقيه عظيم ومتكلم نظار، لا ينبغي أن يحملنا على التعصب له ولطريقته في الكتابة -على ما فيها من إتقان وإبداع- ، فهو في هذا الكتاب قد أورد آثارًا عن الصحابة والتابعين أقل ما يقال فيها إنها ضعيفة ومنقطعة السند لا يُعَوَّل عليها، كما أنه -رحمه الله وغفر له- أكثر من إيراد آراء المتصوفة تحت عنوان: "قال أهل الإشارة"، وهذا مما نأخذه عليه، فقد وقفت على إشارات يخالف ظاهرها كتاب الله وسنة رسول الله وما صح عن السلف الصالح، فينبغي لمن أراد نشر تراثه أن ينبه على هذه المسائل بأسلوب علمي بعيد عن الخطابية والحماس"[1].

والعجب أن الأستاذ السليماني حين تكلم على كتاب (سراج المريدين) وصفه بأنه ذو نزعة زهدية سلفية خالصة، يتناول فيه المؤلف الجزئيات السلوكية ويرجع بها إلى الأسماء والصفات التي يتسمى بها الإنسان، ويسكب المعاني والحقائق في قوالب حِكَمِيَّة رائعة التفسير، فجاء كتابه آية للسائلين. وأن الملفت للنظر أن مؤلفه لم يستنزل -وهو في قمة نشوته الروحية- إلى الاعتماد على ضعيف الآثار، بل اعتمد على كتاب الله وما صَحَّ من سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مع إيداعه فيه خلاصة نظره الاجتهادي وعمله النقدي لأقوال أئمة التصوف وأقطابه[2].

ثم قال: "وقد لخص -رحمه الله- في هذا الكتاب العظيم قواعد علم التربية والسلوك (التصوف) أحسن تلخيص، وحرر مسائله أحسن تحرير، مع الكشف عن دقائق أغراض التصوف،

---

[1] – قانون التأويل: (128) (طبعة دار القبلة).

[2] – قانون التأويل: (141-142) (طبعة دار القبلة).

وخفي مقاصده ولطيف إشاراته ومكنون أسراره، فجاء هذا الكتاب واضح التعبير، متسنِّيَ التحصيل"[1].

قُلْتُ: فكيف يقول السليماني في تفسير (واضح السبيل) نقيض ما قاله في (السراج)؟

والحال أن منهج القاضي فيهما واحد، لا سيما منهجه في التفسير الذي أفرد له الأول، وجعله من مادة الثاني، وبناءُ ذلك كله إنما قام على القرآن الذي هو أصل العلوم الثلاثة عند ابن العربي: التوحيد، والأحكام، والتذكير[2].

ولقد كان يكفي الأستاذ السليماني لو تأمَّلَ، مُتَجَرِّدًا، في أنظار ابن العربي في (القانون) ثم في (العواصم)، وفيما جرى به قلمه في (سراج المريدين) و (واضح السبيل) أن يتحقق أن ما ذهب إليه ههنا مذهبٌ غَلَطٌ يجافي التثبت والتحقيق في فهم كلام القاضي وتصرفه في الموقف من التفسير الإشاري وإعماله في تواليفه.

وبما قد حررتُه في فصول هذا البحث الماضية في المسألة يتبين أن الحق الذي لا مرية فيه أن رأيَ ابن العربي، بعد تقرير العبارات على نصابها، القولُ بالإشارات إلى الأمثال والأشباه والنظائر، وأن هذا بابٌ مُتَّسِعٌ في الدين، وسَبِيلٌ واضحةٌ في الشريعة، وأن الإشارة إن كانت في التذكير والوعظ فالعِبْرَةُ مُبَاحَةٌ، بشرطها.

فلا معنى بَعْدُ لمآخذ السليماني على ابن العربي من إكثاره النقل عن أصحاب الإشارات، وأن منها ما يخالف الكتاب والسنة...إلخ.

ونحن نرى القاضي قد التزم من منهجه أن يُعْمِلَ الإشاراتِ في غيرِ مَا مَوْضِعٍ مِن تآليفه، سواء في التفسير الجامع للتوحيد والأحكام والتذكير، ومنه الإشارات ولطائف الكلام، كصنيعه في

---

[1] – قانون التأويل: (141-142) (طبعة دار القبلة).

[2] – القبس: (1048).

(واضح السبيل) وفي (خامس الفنون)، وقيل: يحتمل أن يكون جزءا من سابقه[1]، أو فيما أفرده خاصة لعلم التّذكير من علوم القرآن، وهُوَ مُعْظَمُهُ[2]، كعمله في (سراج المريدين).

فقد ملأهما من الإشارات الصوفية، واللطائف الزهدية، وتَصَرَّفَ بها، وأجراها على شروطها التي ألمع إلى بعضها وحررها، ومهَّدَ في (القانون) و (العواصم) قَانُونَهَا، فَرَدَّ من مقالات أهل الإشارة ما خرج عن حَدِّه وبَعُد، وقَبِلَ منها ما دخل في رَسْمِهِ وقَرُبَ، وميَّز صحيح ذلك من سقيمه، وبيّن كُلَّ ذلك ومثَّل له، على ما مضى ذِكْرُهُ.

فدونك كتابيه (واضح السبيل) و (سراج المريدين) فإنك ستملأ نَاظِرَيْكَ مما اشتملا عليه من كلام أرباب **الإشارة وأهل اللُّبَاب، الدالِّ على الله، المُنهض إلى سبيل رضاه.**

وأنا ناقل لك من كلام ابن العربي ما يدلك على احتفاله بمقالات أهل الإشارة وتَهَمُّمِهِ بها.

قال عند تفسير قول الله تعالى: (وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ...) [الأنعام: 52]: "وقد كنا أملينا في أنوار الفجر في هذه الآية عدة مجالس، لُبابُها ما نُورِده هنا من أقوال العلماء وأهل الإشارة"[3].

وقال في آخر تفسير قوله تعالى: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) إلى قوله: (إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ) [الأنعام: 74 – 79]: "قَدْ جَلَبْنَا على هذه الآية وسَرَدْنَا أقوالَ العلماء مِن المفسرين، والمتكلمين، وأهل الإشارة، بما فيه كِفَايَةٌ، وإن كان في كلام أهل الإشارة ما يستريب

---

[1] – قانون التأويل: (124) (طبعة دار القبلة).

[2] – قانون التأويل: (330).

[3] – خامس الفنون (نسخة الخزانة العياشية): (ص: 30).

الجاهل العاقل؛ فإن لكل آية ظاهرًا، وباطنًا، وحَدًّا، ومُطَّلَعًا، فاجتَهَدَ الكُلُّ، والكُلُّ عندي محتمل، والله أعلم"[1].

وقال قبل بدء الكلام على القصص من سورة الأعراف بدءا من قوله تعالى: (لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ) [الأعراف: 59]: "وها نحن نذكر في هذه السورة بعض القصص والأحكام لا غير، وأما لطائف الكلام والإشارات فَذِكْرُهَا عَلَى الِاسْتِقْصَاءِ في سورة هود إن شاء الله، ولا نُعِيدُ ذِكْرَهَا في غَيْرِ هذه السُّورَةِ"[2].

وقال بعد تفسير قوله تعالى في سياق قصة نبي الله هود عليه السلام: (فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَقَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ) [الأعراف: 72]: "ونذكر بقية قصته بإشاراتها في سورة هود إن شاء الله"[3].

هذا في (خامس الفنون)، وقد نثر القاضي في القطعة التي وقفت عليها منه، بالخزانة العياشية، الكثير من إشارات أرباب التصوف، وأحصيتُ فيه غيرَ مُسْتَقْصٍ ورودَ الإشارات الصوفية في ثمانية وعشرين موضعا، في تفسير نحو ثلاثة أحزاب من القرآن، من قوله تعالى في [الأنعام: 5]: (وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ)، إلى قوله في [الأعراف: 71]: (فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَقَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ).

فأما (سراج المريدين) فقد ملأه من الإشارات ولطائف كلام أرباب التصوف، نقلا في أغلبها من إشارات القشيري في لطائفه، فقد كان مُعوَّلُه عليه، بل إنه أكثر منه حتى فيما كان من التفسير على العبارة. وهذا مع نقد ومَيْزٍ للصحيح من السقيم.

---

(1) – خامس الفنون: (ص: 67).

(2) – خامس الفنون: (ص: 286).

(3) – خامس الفنون: (ص: 292).

كما نقل عن أبي إسحاق الثعلبي (ت.427) في تفسيره (الكشف والبيان)، وربما طوّل النقل عنه أحيانا.

وسيأتي ذِكْرُ نماذج من هذه اللطائف والإشارات.

- **عباراته التي حلَّى بها مَنْ نَقَلَ عنهم الإشارات من الصوفية:**

نوّع القاضي عباراته التي حلَّى بها مَنْ نقل عنهم الإشارات من الصوفية، مُصَدِّرًا بها ما ينقله من اللطائف.

فمما وقفت عليه من ذلك أنه يُتْبعُ فِعل القول (قال) بما يلي: "الصوفية"[1]، "أهل الإشارة"[2]، "أصحاب الإشارة"[3]، "أهل اللباب"[4]، "المحققون"[5]، "علماؤنا"[6]، "أهلُ الزهد"[7]، "عُلماء الزهد"[8]، "أهل الباطن في القرآن"[9]، "أَرْبَاب الإِشَارَةِ"[10]، "الفقراء"[11]، "أهلُ الذكرى"[12]، "أهل المعاني والإشارات"[13].

---

(1) – السراج: (196/3).

(2) – قانون التأويل: (331-332). خامس الفنون: في أغلب المواضع التي نقل فيها عن الصوفية إشاراتهم، فيما اطلعت عليه منه.

(3) – العواصم: (199).

(4) – السراج: (149/2).

(5) – السراج: (50/3).

(6) – السراج: (50/3).

(7) – السراج: (363/3).

(8) – السراج: (215/4).

(9) – السراج: (69/3).

(10) – قانون التأويل: (285).

(11) – السراج: (128/2).

(12) – السراج: (115/4).

(13) – خامس الفنون: (ص: 199-200).

وهذا التنويع في أوصاف مَنْ نَقَلَ عنهم ابنُ العربي الإشارات مِنْ أَظْهَرِ الدليل على اعتنائه بلطائف القوم، وتهممه بهذا الفن من فنون القول في التفسير بالسوانح والمواجيد، وقصده إلى إظهار آثاره في علم التذكير بالقرآن.

المطلب الخامس في ذكر نماذج من إعمال ابن العربي الإشارات في التفسير.

وأسوق ههنا نماذج مما نقله ابن العربي من لطائف أرباب الإشارة، فقبله وأَعْمَلَهُ، ونماذج مما نقله عنهم فردَّه وانتقده.

- **نماذج مما قَبِلَهُ وأَعْمَلَهُ:**

النموذج 1:

قال ابن العربي في قوله تعالى: (أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ) [التكاثر: 1]:

"قوله تعالى: (التكَاثُرُ) وهو التفاعل من الكثرة، يَطْلُبُ كُلُّ وَاحِدٍ أن يَكُونَ أَكْثَرَ مِن صاحبه في الأموال والأولاد والأحباب.

"قال أهل الإشارة: اشتغلوا بالأموال عن الأعمال، وبالأولاد عن أهل الوداد، والأحباب عن دار الثواب، وإن القلب إذا كان فارغاً امتلأ من الله بالكلَيَّة، وإذا اشْتَغَلَ كُلُّهُ، خرج عنه حُبُّ الله كُلُّهُ، وإذا اشتغل منه جُزْءٌ فبذلك القَدْرِ يَذْهَبُ مِن حُبِّ الله. وقد كانت مريم إذا سلّمت من صلاتها وَجَدَتْ فِطْرَهَا، فَلَمَّا وَلَدَتْ عِيسَى وأَخَذَ جُزْءًا مِن قلبها قِيلَ لها: (وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ) [مريم: 25]" [1].

النموذج 2:

وقال عند تفسير قوله تعالى: (وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ) [النحل: 71]:

"قال أهل الإشارة: "(وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ)، قال الخراط: ليس هو رزق الدنيا،

---

[1] – قانون التأويل: (331-332).

وإنما هو رزق الآخرة، فمنهم من جعل الله زرقه في الطلب، ومنهم من جعل رزقه في القناعة، ومنهم من جعل رزقه في التوكل، ومنهم من جعل رزقه في الكفاف، ومنهم من جعل رزقه في المشاهدة، كما قال عليه السلام: "إني أظل عند ربي يطعمني ويسقيني". قال الفضيل بن عياض: أجل ما رُزِقَ العَبْدُ مَعْرِفَة تَدُلُّهُ على رَبِّهِ، وعَقْلًا يَدُلُّهُ عَلَى رُشْدِهِ"[1].

النموذج 3:

قال في آية: (وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ) [الأنعام: 120]: "قال أهل الإشارة: "ظاهر الإثم رؤية النعمة، وباطنه الركون إليها في السر باطنا"[2].

النموذج 4:

قال في قوله تعالى: (قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ) [الأعراف: 25]: "قال أهل الإشارة: (فِيهَا تَحْيَوْنَ) بنور المعرفة (وَفِيهَا تَمُوتُونَ) بالجهل (وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ) بما أنتم فيه من التقدير والتدبير إلى سوابق القدر عليكم، وجَرْيِ الأحكام فيكم"[3].

النموذج 5:

قال في قوله تعالى: (فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ) [هود: 112]: "قال أهل الزهد: الاستقامة أنَّ مَنْ سَلَكَ الطريق إلى الله لا ينحرف ولا يقف حتى يصل إلى الله، فإن وقف فَلْيَنْظُرْ ما أَوْقَفَهُ، ولْيَجْهَدْ في دَفْعِهِ حتى يَنْفُذَ، فإنه إنْ رَجَعَ هَلَكَ، وإن انْحَرَفَ هَوَى، ورُبَّمَا أَغْوَى، وإنْ وَقَفَ لم يُعذَرْ [...] وقال لي أبو الفضائل الصوفي: قال لنا ابن هوازن شيخ الطريقة: المستقيمُ

---

[1] – واضح السبيل إلى معرفة قانون التأويل (قانون التأويل في التفسير)، نسخة دار الكتب المصرية، رقم 184 تفسير: (لوحة 29/ب). وقارن بلطائف الإشارات: (308/2).

[2] – خامس الفنون: (ص: 94-95).

[3] – خامس الفنون: (ص: 230).

مَنْ لم يَرْجِعْ عن طريق الله، ولا انْحَرَفَ عنها مَا لَمْ يَصِلْ إلى الله، ووصَلَ سَيْرَهُ بِسُرَاهُ، وورَعَهُ بِتَقْوَاهُ، وبَالَغَ فِي تَرْكِ هَوَاهُ.

وقال أبو سعد الزنجاني عنه: إن الاستقامة هي استقامة النفوس بِنَفْيِ الشَّهْوَةِ، واستقامة القلوب بِنَفْيِ الغَفْلَةِ، واستقامة الأرواح بنفي العلاقة"[1].

النموذج 6:

قال في قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا) [فصلت: 29]:

"وقد كنتُ قَيَّدْتُ في ذلك كلماتٍ مُفِيدَاتٍ في الباب، وشرحناها مبسوطة في «أنوار الفجر»، ثم رأينا الآن في هذه الاستضاءة أن نُورِدَهَا مُجْمَلَةً بألفاظ مفسرة، تُلْمِحُ بالغرض منها، وتُلِيحُ على نهج الطريق إليها، وهي أربع: الأولى: في قوله: (اسْتَقَامُوا): استقاموا بصفاء عَقْدِهِمْ فَلَم يُكَدِّرُوهُ، ووفاء عهدهم فلم يَنْقُضُوهُ، لَا سيما وقد وَكَّدُوهُ. الثانية: استقاموا في قَصْدِهِمْ بصحة وُدِّهِمْ، روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له رجل: «متى الساعة؟ قال: ما أعددتَ لها؟ قال: ما أعددتُ لها من كبير عمل؛ إلا أني أُحِبُّ اللهَ ورسولَه، قال: المرءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ. قال راويه أنس: فما فرح المسلمون بشيء بعد الإسلام فَرَحَهُمْ بهذا». الثالثة: استقاموا بحالهم، في وقتهم ومآلهم. الرابعة: هم الذين أقاموا على طاعته، واستقاموا على معرفته، وعَقَدُوا على محبته، وقاموا بشروط خدمته، فكانوا أهلًا لجنته.

ومِنْ أَوْقَعِ مَعْنًى في الباب، ما قاله أهلُ اللباب – زائدا على ما قدمناه في الباب –: إن الزاهد لا يستقيم إلا بأن لا يحرص ولا يفرح ولا يتمتع بجاه الدنيا؛ فإن الجاه ملك القلوب، والقلوب أشرفُ من الأموال، فالجاهُ أَشْرَفُ معاني الغني وأَفْتَنُهَا. واستقامة المتعبد بأن يَفِرَّ عن

[1] – السراج: (144/2-145). وانظر لطائف الإشارات: (160/2).

الرياء إن فَعَلَ، ويجتنبَ الفترة إذَا هَمَّ أن يترك. واستقامة العالم أن لا يختلف قولُه وفعلُه، ولا يَخْلِطَ عِلْمَهُ بالتوحيد بعِلْمِهِ بأحكام الدنيا، بل يَفِرُّ عنها [...]"[1].

النموذج 7:

قال ابن العربي في قوله تعالى: (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا) [هود:6]: "قال علماؤنا: ما قال الله: (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا) إلا ليريح القلوب عن تعب التقسيم والافتكار، ومجانبة الازدحام في طلب الرزق. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إِذَا أُحِيلَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيءٍ فَلْيَتْبَعْ"، وقد أحالكم على نفسه، فمن الجاهِلُ الذي يَجْعَلُ إلى سِوَاهُ ثِقَةَ قَلْبِه وأُنْسَ نَفْسِهِ؟

قال المحققون: وإذا كان الرِّزْقُ على الله فمن المحال طَلَبُهُ مِن غير الله، ثم إن الرزق الذي أحال عليه وأَخْبَرَ أنه ضَمِنَهُ في السماء؛ وما كان في السماء لا يوجد في السوق، ولا في الطواف في المشرق والمغرب، ومن الحق على كل مؤمن أن يَطْلُبَهُ في مَظَانِّهِ، وأن يَسْتَخْرِجَهُ مِن أَمَاكِنِهِ ومَكَامِنِه، وإذا كان في السماء فلا يُنْزِلُهُ إلا الذي يَرْقَى إلى السماء؛ وهو الكَلِمُ الطيبُ والعَمَلُ الصَّالِحُ"[2].

النموذج 8:

وفي قوله تعالى: (التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ...) [التوبة: 113]، قال ابن العربي: "وقد قال جماعة من المفسرين: إن السَّيَاحَ هو الذهابُ في الأرض على طريق الاعتبار. وقالت الصوفية: السائحون بقلوبهم بالتفكّر في آفاق السماء وأقطار الأرض، والاستدلال بتغيّرهما على منشئهما، والتحقق بالحكمة التي في آياتهما"[3].

---

[1] – السراج: (148/2-149). وانظر لطائف الإشارات: (328/3).

[2] – السراج: (50/3). وانظر لطائف الإشارات: (123/2-124)، (465/3).

[3] – السراج: (195/3-196). وانظر لطائف الإشارات: (67/2).

قال: "وهذا من أشبه أقوالهم وأصحها. وبهذا يَرَوْنَ أن الله أبقى اسم (السائح) من حال الأمم، وأسقط اسم (الراهب)، فلا رهبانية في الإسلام؛ اسما ولا دينا [...]"[1].

النموذج 9:

وفي قوله تعالى: (وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ) [الشورى: 39].

قال ابن العربي بعد أن ساق قول أهل التفسير: "قال أهلُ الزهد: انتصروا لأنفُسِهِمْ مِن أَنْفُسِهِمْ، فيكبح نفسَه عن هواها، ويرُدُّها عن شهوتها إلى طاعة مولاها، ويَقِفُهَا عن الركض في ميدان البطالة على خَيْلِ المخالفة"[2].

النموذج 10:

وفي قوله: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) [البقرة: 178]

قال: "والحياة في استيفاء القصاص بَيِّنَةٌ على ما أوردناه في قسم الأحكام، وحظُّ هذا القسم الرابع من ذلك: أن تَرْكَ القصاص أَعْظَمُ الحياة؛ لأنه إذا تَلِفَ فيه فهو الخَلَفُ عنه، وحياتُه عنه أَتَمُّ له من بقائه بنفسه، وإذا كان الوارث عنهم هو الله فالخَلَفُ عنهم هو الله، فيقال: الخَلَفُ أَعَزُّ مِن حياة مَن وَرَدَ عليه التَّلَفُ.

فأهلُ الأحكام: الحياة عندهم قَطْع الذريعة لبقاء النفوس في الدنيا.

وأهلُ الذكرى: الحياةُ عندهم طَلَبُ العِوَض من المولى"[3].

النموذج 11:

---

[1] – السراج: (196/3).

[2] – السراج: (363/3). وانظر لطائف الإشارات: (357/3).

[3] – السراج: (114/4-115). وانظر لطائف الإشارات: (150/1-151).

وفي قول ربنا تعالى: (وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) [البقرة: 188]. قال ابن العربي: "قد بيَّنَّا في التفسير حَظَّهَا. وأما هذا القسمُ: فالمفهوم منه في الذِّكْر أنه ليس المراعاةُ مختصة بالظواهر، بل المقصودُ منها مراعاةُ صفاء السرائر، وظاهر الأمر ليس البرُّ فيما تَرَوْنَهُ بعقولكم، إنما البرُّ ما يُشرع لكم في حدودكم، فاتقوا الله وذَرُوا ما ترونه بآرائكم، (وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ) فيما سوى ذلك"[1].

النموذج 12:

وقال في قوله تعالى: (وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ) [الأعراف: 156]:

"وقيل: (وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ)، أَيْ: تَصْلُحُ لكل شيء بشرطه، وهو الإيمان والتقوى، وفيه أربعة أقوال: الأول: التقوى: التوبة. الثاني: التقوى من الشرك. الثالث: التقوى من الكبائر. الرابع: قال أهل الزهد: الذين يتقون أن يُرَوْا أنهم يَتَّقُونَ، إنما ذلك إلى الله، لا يَفْخَرُونَ ولا يُعْجَبُونَ، فإذا لم يَرَوْا أنهم بما فَعَلُوهُ مُسْتَحِقُّونَ للرحمة وَجَبَتْ لهم الرحمةُ"[2].

النموذج 13:

وقال في قوله تعالى: (فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) [البقرة: 54][3]: "قال علماءُ الزُّهْدِ: فالتوبَةُ قَتْلُ النفس، كانت لبني إسرائيل بالـمُحَدَّدِ، وهي لهذه الأمة بالتَّجَلُّدِ، فالمفروض على العباد أن تكون نُفُوسُهُمْ مَقْتُولَةً؛ حتى لا تَكُونَ لها حَيَاةٌ في شَهوةٍ ولا رَاحَةٌ في لَذَّةٍ إلا

---

[1] – السراج: (119/4). وانظر لطائف الإشارات: (159/1).

[2] – السراج: (154/4). وانظر لطائف الإشارات: (576/1).

[3] – السراج: (215/4). وانظر لطائف الإشارات: (92/1).

بامتثالِ أَمْرِ الله، والتَّجَرُّدِ لخِدْمَتِهِ، والمحافظة لحدُودِهِ، والقِيَامِ بحقوقِهِ، فكانت تَوْبَةُ بني إسرائيل قَتْلَةً في لَحْظَةٍ، وتَوْبَةُ هذه الْأُمَّةِ في كُلِّ لَحْظَةٍ قَتْلَةٌ.

لَيْسَ مَنْ مَاتَ فَاسْتَرَاحَ بِمَيْتٍ * إِنَّمَا المَيْتُ مَيِّتُ الْأَحْيَاءِ"

- **نماذج مما رَدَّهُ وانْتَقَدَهُ:**

النموذج 1:

قال ابن العربي في قول الله تعالى: (وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ) [الفرقان: 68]: "قال الفقراء: إن كان المرادُ به الأصنامَ في الظاهر، فإنه تنبيه على أَنْ لَا يَسْكُنَ أَحَدٌ إلى غير الله في نَفْعٍ أو دَفْعٍ؛ لأنه قد أَمَرَ اللهُ رَسُولَهُ أن يتبرأَ مِن نَفْعِ نَفْسِهِ وضَرِّهَا، فكيف أن يَنْفَعَ غيره"[1].

ثم استبعد هذا التنبيه فقال: "وإنَّ قَطْعَ العلائِقِ بين القَلْبِ وبين غيرِ الله لَمِنْ أَوْجَبِ الوَاجِبَاتِ، **ولكنَّ هَذَا هَاهُنَا تَنْبِيهٌ بَعِيدٌ** قد وَقَعَ التصريحُ به في موضع آخر"[2].

النموذج 2:

وفي قوله جل وعلا: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) [البقرة: 182]. قال ابن العربي: "قد تَقَدَّمَ حَظُّ بيان الأحكام منها، فأما حَظُّ هذا القسم الرابع فعلى ثلاثة أحوال:

الأولى: صَوْمُ اللسان عن الباطل [...].

الثانية: صَوْمُ اللسان عن اللغو [...].

الثالثة: صَوْمُ القلب عن الآفات، وهي في الصوم أشد؛ فإنها ثانية الزور في القول.

الرابعة: صَوْمُ القلب عن الغفلات.

---

[1] – السراج: (128/2). وانظر لطائف الإشارات: (650/2).

[2] – السراج: (128/2).

الخامسة: صَوْمُ الإنسان عمَّا سوى الله، حتى لا يُفطر إلا على رؤية الله"[1].

ثم كرَّ على هذه الحال الخامسة بالنقد فقال: "**وهذه من غُلُوِّ الصوفية**، وتعجز عنها القوة البشرية، وغاية مقصد الصوم تضعيف القوة عن الشهوات، فلا ينبغي أن يُزادَ عليه"[2].

النموذج 3:

قال ابن العربي: "وسمعت القاضي المُرْشِدَ النَّسَوِي شيخَ الصوفية بمهد عيسى صلوات الله عليه، في ليلة النصف من رمضان، في أول ختمات المسجد الأقصى، والكازَرُونِي مُقْرِئُ الأرض يقرأ بين يديه: (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ) [الأعراف: 143]، بمجلس ذكرناه في كتاب "ترتيب الرحلة" كله مُسْتَوفىً، ومن جملته أمور صوفية لا معنى لها عندي، وعقلية لا مَرَدَّ لها مِنِّي، وأدبيَّة يحتمل أن تكون، وشعريَّة على طريقة القوم.

قال: قوله: (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا)، قال: "جاء موسى ولم يَبْقَ شيءٌ مِن مُوسَى لِمُوسَى". وقال: آلَافُ الآلَافِ خَطَوْا خُطًى كَثِيرَةً ولم يُذْكَرُوا، واختصَّ له بفضله موسى، فَذَكَرَ خُطَاهُ في إقباله للمواعدة تشريفا، يختص برحمته من يشاء، ولما جاء موسى للميقات بسط الله له الكرامة، وأسمعه كلامه، فلم يتمالك أن قال: (رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ)، غَلَبَهُ الحُبُّ، وأَدَلَّ بالقرب، فسأل الرؤية.

وَأَبْرَحُ مَا يَكُونُ الشَّوْقُ يَوْمًا * إذا دَنَت الخِيَامُ مِن الخِيَامِ

---

[1] – السراج: (117/4-118). وانظر لطائف الإشارات: (152/1-153).

[2] – السراج: (118/4).

وكان موسى في أيام المواعدة يقول: "من كانت له إلى الله حَاجَةٌ فلْيَذْكُرْهَا لِي"، فلما أسمعه الكلام استولت عليه العظمة ونسي مَا كَانَ حُمِّلَ، وغلَبَهُ الشَّوْقُ فقال: (رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ).

فَيَا لَيْلَ كَم مِن حَاجَةٍ لي مُهِمَّةٌ * إذَا جِئْتُكُم يَا لَيْلَ لَم أَدْرِ مَا هِيَا

ثم أنشد:

أُرَوِّي مَا أَقُولُ إِذَا افْتَرَقْنَا * وأَجْمَعُ دَائِبًا حُجَجَ المقَالِ

فَأَنْسَاهَا إِذَا نَحْنُ الْتَقَيْنَا * وأَنْطِقُ حِينَ أَنْطِقُ بِالْمُحَالِ

ثم قال: اقرأ يا أستاذ: (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا)، فقرأه القارئ، فأنشد:

لَوْ عَلِمْنَا مجِيئَكُم لَنَثَرْنَا * مُهَجَ النَّفْسِ أَوْ سَوَادَ الْعُيُونِ

وبَسَطْنَا عَلَى الطَّرِيقِ جُفُونًا * لِيَكُونَ المَمَرُّ فَوْقَ الجُفُونِ

وأنشد:

قَالُوا: تَوَقَّ رِجَالَ الحَيِّ إِنَّ لَهُمْ * عَينًا عَلَيْكَ إِذَا مَا نِمْتَ لَم تَنَمِ

فَقُلْتُ: إِنَّ دَمِي أَقْصَى مُرَادِهِمُ * وَمَا غَلَتْ نَظْرَةٌ مِنْهُمْ بِسَفْكِ دَمِ

وَاللهِ لَوْ عَلِمَتْ نَفْسِي بِمَنْ هَوِيَتْ * جَاءَتْ عَلَى رَأْسِهَا فَضْلًا عَن الْقَدَمِ

قال الله لموسى: "لن تراني حتى يراني صاحب السبع المثاني"، لئن كان الله اصطفى موسى بالكلام فقد اصْطَفَى محمدًا صلى الله عليه وسلم بالكلام والرؤية.

طلب موسى الرؤية فقيل له: (انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي)، فموسى لم يَقُلْ: "لا أُرِيدُ الجبَلَ، إنما أُرِيدُ أَنْتَ"، ولكنه امْتَثَلَ مَا أُمِرَ، كما قالوا:

أُرِيدُ وِصَالَهُ ويُرِيدُ هَجْرِي * فَأَتْرُكُ مَا أُرِيدُ لِمَا يُرِيدُ"[1]

ولم يَرْتَضِ ابنُ العربي هذه الإشارات لخروجها عن القانون فقال: "وقال مِنْ أَمثال هذا ما قال، ومَشَى هكذا ما مشى، إلى الفجر من العِشَا، **ولم أقدر أن أحتمل ذلك لخروجه عن حَدِّ القانون الشرعي الذي مهدناه** في (قانون التأويل).

وكنتُ أرى القاضي المذكور وجميع الحضور قد استولى عليهم البكاء والخشوع، والحنين والذَّنِين، والتوجع والتفجع، والدعاء والتضرع، وأنا متفكر في هذه الألفاظ، مُتَوَقِّلٌ على هذه الأغراض، فما تلتئم لي، فكنت أقول: هل حال بيني وبين هؤلاء قَسْوَةٌ مغربية أم غفلة شهوانية أم نِية دينية؟

وتأملتُ عند تفقهي ذلك كله، فَعَلِمْتُ أنه ليس على طريق مَن مَضَى، فأعرضتُ عنه وقلت: لا أرضى، وقد بَيَّنْتُ خروجَهُ عن التأويل في "القانون"، وكلكم يرى خروجه، ويُدْرِكُ مُفَارَقَتَه لما ينبغي، وسنشير في بقية الباب و"الأسماء" إلى هذا الغرض إن شاء الله"[2].

النموذج 4:

قال ابن العربي: "قال أهل الباطن في القرآن: لما كان موسى في المخاطبة مع الخَضِرِ في أمر السفينة وأمر الغلام مُحْتَسِبًا لغيره لم يفارقه الخَضِرُ، ولما تَكَلَّمَ في حَظِّ نَفْسِهِ في الثالثة فَارَقَهُ"[3].

---

[1] – السراج: (449/2-452). وانظر لطائف الإشارات: (564/1-567).

[2] – السراج: (452/2-453).

[3] – السراج: (69/3). وانظر لطائف الإشارات: (411/2).

وردَّ القاضي هذا فقال: "**هذا** تَكَلُّفٌ، بَلْ قال النبي صلى الله عليه وسلم: كانت الأولى مِن موسى نسيانا. وكانت الثانية شرطا، وأما الثالثة فهي وفاءٌ بالشرط.

وكان موسى يُحِبُّ صُحْبَةَ الخَضِرِ للاستزادة في العِلْم، وكان الخَضِرُ يريد مُفَارَقَتَهُ للانفرادِ بالله.

وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: "يرحم الله موسى، وَدِدْنَا لَوْ صَبَرَ حتى يَقُصَّ الله علينا من شأنهما".

وقد خرج النبيُّ إلى الطائف فِرَارًا عن مكة من قريش بِغَيْرِ زَادٍ، وهَاجَرَ إلى المدينة بِسُفْرَةٍ، وكان يَخْرُجُ قبل المبعث إلى حِرَاءِ للخلوة والتعبُّدَ بِزَادِهِ"[1].

النموذج 5:

قال ابن العربي في قول الله تعالى: (أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ) [النمل: 64]:

"واختلف الناس في إجابة المضطر على أربعة أقوال:

الأول: أن الإجابة بالقَوْل، وأمَّا كشفُ السُّوءِ فَبِالطَّوْل.

الثاني: أن الإجابة بالكلام، وكشف السوء بالإنعام.

الثالث: أن دعاء المضطر والمظلوم لا مَرَدَّ له، ولكن لكل أجل كتابٌ، كما يُرْوَى في دعوة المظلوم أن الله يقول: "لَأَنْصُرَنَّكَ ولَوْ بَعْدَ حِينٍ".

الرابع: قال الأستاذ أبو القاسم: "للجِنَايَةِ سِرَايَةٌ، فمَنْ كَانَ للجناية مختارًا فليس تَسْلَم له دَعْوَى الاضطرار عِنْدَ سِرَايَةِ جُرْمِهِ الذي سَلَفَ وهو مختار فيه، فأكثر الناس يتوهمون أنهم مضطرون، وذلك الاضطرار سِرَايَةُ ما بَدَرَ منهم في حال وَهَمِ اختيارهم، وما دام العبد يتوهم من نفسه شيئا

---

[1] – السراج: (69/3).

من الحَوْلِ والحِيلَةِ ، ويرى لنفسه شيئا من الأسباب يعتمد عليه أو يستند إليه؛ فليس بمضطر، إلا أن يرى نفسه كالغريق في البحر والضال في المتاهة، والمضْطَرُّ يرى عِنَانَهُ بيد سَيِّدِهِ، وزِمَامَهُ في قبضته؛ كالميت بِيَدِ غَاسِلِهِ، ولا يرى لنفسه استحقاقا للنجاة؛ لأنه يخاف أن يَقْرَأَ اسمه في ديوان الشقاوة، فلا ينبغي للمُضْطَرِّ أن يستعين بأحد في أن يدعو له؛ لأنّ الله وَعَدَ الإجابة له، لا لمن يدعو له"[1].

ثم ردَّ ما نزع به القشيري في سراية الجناية فقال: "**أما الذي قاله الأستاذ: "مِن سِرَايَة الجناية، فليس يُسَلَّم له؛** فإن كل أحد له ذَنْبٌ، وما أصابه فَبِذَنْبِهِ، ويعفو عن كثير"[2].

ولم يَقْبَلْ قوله في منع المِضْطَرِّ من الاستعانة بدعاء غيره فقال: "**وما قاله الأستاذ من أن المضطر لا يسألُ الدعاء له؛ فغير صحيح،** هذا النبي صلى الله عليه وسلم، في الصحيح، قد قال لعمر: "يا أخي أَشْرِكْنَا في دُعَائِكَ"، وهو غير محتاج إليه، ولكنها فضيلة لعمر، وسُنَّة في الاستعانة بدعاء الغير، والآثارُ في ذلك كثيرة أوردناها في (أنوار الفجر)"[3].

المطلب السادس في نتائج البحث

الذي يَتَنَخَّل لنا مما حررناه في هذا البحث جُملة أمور:

1. **أن صلة ابن العربي بالتصوف ورجاله، ومقالاتهم، وتواليفهم، ومقاصدهم، صِلَةٌ ثابتةٌ وطيدَةٌ، مَعْرِفةً، وخِبرة، وبَصَيرَةً، تجلت آثارها فيما أنتجه من تواليفه في علم التذكير، وما اعتنى به من تتبع أقوال أرباب الذكرى، ولطائفهم وإشاراتهم واستثمارها في التفسير، نظرا، ونقدا، وتقويما، وتطبيقا.**

---

[1] – السراج: (294/2–295). وانظر لطائف الإشارات: (44/3–45).

[2] – السراج: (296/2).

[3] – السراج: (302/2).

2. أن ابنَ العربي لا يَرُدُّ التفسيرَ الإشاري كلَّه، بل يقبل منه، بعد تقرير الظاهر، ما كان من باب الاعتبارِ وذِكْرِ النظيرِ بالنظيرِ، أو ما دَلَّ عليه اللفظُ بإشارته مِن باب قِيَاسِ الْأَوْلَى. وهذا باب متسع في الدين، وسبيلٌ واضحةٌ في الشريعة.
3. أنه شَرَطَ لقبول الإشارات الصوفية شروطا، ومهَّدَ لها قانونا يُقبل ما وافقه، ويُرَدُّ ما خرج عن حَدِّه.
4. أنه تَصَرَّف بالتفسير الإشاري إعمالا له في تواليفه، تطبيقا، ونقدا وتقويما، قياما بواجب التذكير الذي هو مُعظم القرآن، وتهمما بتزكية النفس إخراجا لها عن آفاتها، وبيانا لأحوالها ومقاماتها، ترغيبا لها في الثواب، وترهيبا من العقاب.

فهرس مصادر البحث

1. أحكام القرآن، للقاضي أبي بكر محمد بن عبد الله ابن العربي المعافري الإشبيلي (ت.543)، تحقيق علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الثالثة، 1392.

2. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت.1250)، تحقيق وتعليق أبي حفص ابن العربي الأثري، تقديم عبد الله بن عبد الرحمن السعد وسعد بن ناصر الشثري، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1430.

3. الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العُلى، للقاضي أبي بكر محمد بن عبد الله بن محمد ابن العربي المعافري الإشبيلي (ت.543)، ضَبَطَ نَصَّهُ عبد الله التوراتي، وخَرَّجَ أحَادِيثَه وَوَثَّقَ نُقُولَهُ أحمد عروبي، دار الحديث الكتانية، طنجة – بيروت، الطبعة الأولى، 1436.

4. البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت.745)، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، طبعة 1431-1432.

5. البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، لأبي العباس أحمد بن محمد بن المهدي الحَجُّوجِي الشهير بابن عجيبة الحسني الأنجري التطواني المالكي (ت.1224)، تحقيق وتعليق أحمد عبد الله القرشي رسلان، طبع على نفقة الدكتور حسن عباس زكي، القاهرة، 1419.

6. برنامج سراج المريدين في سبيل الدين، للقاضي ابن العربي، صنعه د. عبد الله التوراتي، دار الحديث الكتانية، طنجة-بيروت، الطبعة الأولى، 1438.

7. البرهان في علوم القرآن، لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت.794)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1404.

8. بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت.728)، تحقيق ودراسة الدكتور موسى بن سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الثالثة، 1422.

9. التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، لمحمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت.1393)، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.

10. التسهيل لعلوم التنزيل، تأليف أبي القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله ابن جزي الكلبي الأندلسي الغرناطي (ت.741)، تحقيق علي بن حمد الصالحي، دار طيبة الخضراء للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1439.

11. التعرف لمذهب أهل التصوف، لأبي بكر محمد بن إسحاق البخاري الكلَابَاذِي (ت.380)، تصحيح واهتمام آرثر جون أربري، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1415.

12. تفسير القرآن العظيم، لأبي محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن عيسى بن عبد الله بن رفيع التُستري (ت.283)، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد علي، دار الحرم للتراث، العتبة، الطبعة الأولى، 1425.

13. التفسير والمفسرون، للدكتور محمد السيد حسين الذهبي (ت.1398)، اعتنى به الشيخ أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت.

14. الجامع لأحكام القرآن والمبيِّنُ لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فَرْح الأنصاري الخزرجي الأندلسي ثم القرطبي (ت.671)، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1427.

15. جواهر القرآن، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت.505)، تحقيق الدكتور محمد رشيد رضا القَبَّاني، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة الثانية، 1406.

16. خامس الفنون، تأليف القاضي أبي بكر محمد بن عبد الله ابن العربي المعافري الإشبيلي (ت.543)، نسخة مخطوطة بالخزانة العياشية في المغرب، رقم (130).

17. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الفضل شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (ت.1270)، ضبطه وصححه علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1415.

18. الشرح الحادي عشر على الحِكم العطائية، تأليف الشيخ أبي العباس أحمد زروق الفاسي (ت.899)، تحقيق نزار حمادي، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 1432.

19. الشرح السابع عشر على الحكم العطائية، تأليف الشيخ أبي العباس أحمد زروق الفاسي (ت.899)، تحقيق الإمام عبد الحليم محمود، مطابع دار الشعب، القاهرة، 1405.

20. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت.393)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، 1399.

21. الصنيع البديع في شرح الحِلِّيَّةِ ذات البديع، تأليف محمد بن قاسم ابن زاكور الفاسي (ت.1120)، تقديم وتحقيق بشرى البداوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات (53)، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2001-2002.

22. الطرر والحواشي على الحِكم العطائية (الشرح الثالث)، تأليف الشيخ أبي العباس أحمد زروق الفاسي (ت.899)، باعتناء نزار حمادي، دار التقوى، دمشق، دار الإمام ابن عرفة، تونِس، 1440.

23. عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، تأليف أبي بكر محمد بن عبد الله بن محمد المعافري (ت.543)، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ النشر.

24. العواصم من القواصم (النص الكامل)، للقاضي أبي بكر محمد بن عبد الله ابن العربي المعافري الإشبيلي المالكي (ت.543)، تحقيق الدكتور عمار طالبي، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1417.

25. فهرسة ابن خير الإشبيلي (502-575هـ)، حققه وضبط نصه وعلق عليه بشار عواد معروف ومحمود بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، الطبعة: الأولى، 2009م.

26. القاموس المحيط، لمجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت.817)، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثامنة، 1426.

27. قَانُونُ التَّأويل، للقاضي أبي بكر محمد بن عبد الله ابن العربي المعافري الإشبيلي المالكي (ت.543)، دراسة وتحقيق محمّد السّليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1410.

28. قَانُونُ التَّأويل، للقاضي أبي بكر محمد بن عبد الله ابن العربي المعافري الإشبيلي (ت.543)، دراسة وتحقيق محمّد السّليماني، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة – مؤسسة علوم القرآن، بيروت، الطبعة الأولى، 1406.

29. القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تأليف القاضي أبي بكر محمد بن عبد الله ابن العربي المعافري الاشبيلي (ت.543)، تحقيق الدكتور محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1412.

30. لسان العرب، لابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم بن على الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت.711)، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414.

31. لطائف الإشارات، لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت.465)، تحقيق إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، الطبعة الثالثة

32. اللمع، تأليف أبي نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي (ت.378)، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديث بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، 1380.

33. مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت.728)، اعتنى بها وخرَّجَ أحاديثها عامر الجزار وأنور الباز، دار الوفاء، المنصورة، ودار ابن حزم، بيروت، الطبعة الرابعة، 1432.

34. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت.542)، تحقيق وتعليق الرحالي الفاروقي، عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، السيد عبد العال السيد إبراهيم، محمد الشافعي الصادق العناني، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الثانية، الدوحة، 1428.

35. المحكم والمحيط الأعظم، تأليف أبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت.458)، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1421.

36. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد ابن قيم الجوزية (ت.751)، تحقيق عبد العزيز بن ناصر الجليل، دار طيبة، الرياض، الطبعة الثانية، 1429.

37. مع القاضي أبي بكر ابن العربي، تأليف سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1407.

38. مفتاح الفضائل والنعم في الكلام على بعض ما يتعلق بالحكم (الشرح السادس عشر)، للشيخ أبي العباس أحمد زروق الفاسي (ت.899)، بعناية نزار حمادي، المركز العربي للكتاب، الشارقة، الطبعة الأولى، 1442.

39. المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، للدكتور فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1434.

40. مناهل العرفان في علوم القرآن، لمحمد عبد العظيم الزُّرْقاني (ت.1367)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الثالثة.

41. منهج الاستنباط من القرآن الكريم، للدكتور فهد بن مبارك بن عبد الله الوهبي، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي التابع للجمعية الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم بمحافظة جدة، الطبعة الأولى، 1428.

42. الموافقات، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت.790)، ضبط نصه وقدَّم له وعلَّق عليه وخرَّج أحاديثَه أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1417.

43. النصيحة الكافية لمن خصه الله بالعافية، تأليف الشيخ شهاب الدين أبي العباس أحمد بن أحمد بن محمد زروق البُرْنُسِي الفاسي (ت.899)، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه قيس بن محمد آل الشيخ مبارك، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض – مكتبة الظلال، الأحساء، الطبعة الأولى، 1414.

44. واضح السبيل إلى معرفة قانون التأويل (قانون التأويل في التفسير)، تأليف القاضي أبي بكر محمد بن عبد الله ابن العربي المعافري الإشبيلي (ت.543)، نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم 184 تفسير.

أنظار على رأي ابن العربي في القراءات

د. محمد صالح المتنوسي
الرابطة المحمدية للعلماء، مراكش

لا بد من الإشارة في مطلع الكلام إلى أن الإمام أبا بكر ابن العربي رحمه الله قد أخذ علم القراءات –ضمن ما أخذ من علوم– في بلده الأندلس قبل رحلته، قال القاضي عياض: «وقد كان أبو بكر تأدب ببلده وقرأ القراءات»[1].

ومن شيوخه في هذا العلم الشريف: خالُه أبو القاسم الـهَوْزَني؛ فقد أخذ عنه مختصر القراءات تهذيب أبي حفص الهوزني[2].

ومنهم أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن السرقسطي، قال ابن بشكوال: «وأخذ عنه القراءات شيخنا القاضي الإمام أبو بكر بن العربي»[3]. وأبو عبد الله هذا من تلامذة الإمام المقرئ أبي عبد الله ابن شريح صاحب كتاب "الكافي في القراءات السبع"[4].

فالقراءات القرءانية من العلوم العِتاق الأُوَّل لأبي بكر ابن العربي، وهي من تِلاده، فقد أخذها ولما يطر شاربه، استمع إليه وهو يقول: «وكان من حسن قضاء الله أني كنت في عنفوان الشباب وريان الحداثة، وعند ريعان النشأة، رتب لي أبي –رحمه الله– معلما لكتاب الله، حتى حذقت القرءان في العام التاسع، ثم قرن بي ثلاثة من المعلمين؛ أحدهم هو لضبط القرءان بأحرفه

---

[1] الغنية: 66.

[2] بغية الملتمس: 1/352.

[3] بغية الملتمس: 1/352.

[4] الصلة 2/ 563 رقم 1234.

السبعة التي جمعها الله فيه، ونبه الصادق -صلى الله عليه وسلم- عليها في قوله: "أنزل القرءان على سبعة أحرف" في تفصيل فيها، فلم يأت علي ابتداء الأشد في العام السادس عشر من العدد، إلا وأنا قد قرأت من أحرف القرءان نحوا من عشرة، بما يتبعها من إدغام، وإظهار، وقصر، ومد، وتخفيف، وشد، وتحريك، وتسكين، وحذف، وتتميم، وترقيق، وتفخيم»[1].

ولعل هذا المعلم هو أبو عبد الله السرقسطي المذكور ءانفا.

فابن العربي إذاً، هو ابن الدار، وربيب القراءات، وغَذِيُّ القرءان، فكلامه فيها كلام عالم بالفن وأهله، مُدِلٍّ بأوليته ونشأته فيه.

ثم لم تزل تسمو بابن العربي همته ولم يقنع من نفسه حتى شارك أهل الفن في التأليف، فألف جزءا في مشكل الأحرف السبعة[2]، وذكروا له كتاب المقتبس في القراءات[3]، وذكروا له أيضا قصيدة في القراءات[4].

هذا وقد كان لابن العربي -رحمه الله- شفوف نظر، ونبوغ فكر، وحِدَّة عقل، وغوصُ بارعٍ على المشكل والمعاني وتحقيقٌ لها، فلم يكن يرضى لنفسه إلا بالبُزُولية[5] في العلم؛ مفاتشةً لأهله، وردا لآخره على أوله، ودرءا لطعن الطاعن في نحره، مِنْ أجل هذا كان لا يداهن ولا يحابي أحدا، وكان يصدع بآرائه متى انتهى إليها، صدعَ عالم مجتهد، جمع الله له العلوم على اختلاف أنواعها.

---

(1) قانون التأويل: 415-416.

(2) يأتي الكلام عنه.

(3) كشف الظنون: 1792/2، والإعلام للتعارجي: 97/4، وينظر مقدمة قانون التأويل: 149.

(4) ذكرها له إسماعيل باشا في هِدْية العارفين: 90/2.

(5) مصنوع من قولهم:

صَوْلَةَ الْبُزْلِ القَنَاعِيسْ.

وهذا البحث ينظر في ناحية من ءارائه في علم القراءات القرءانية وما يتعلق بها، وقسمته إلى أقسام ثلاثة:

1- **رأي ابن العربي في الأحرف السبعة**
2- **رأيه في شروط القراءة الصحيحة.**
3- **رأيه في الاختيار.**

وهذا أوان الشروع في المقصود مستعينا بالله.

1- رأي ابن العربي في الأحرف السبعة:

هذه المسألة أخذت من ابن العربي مأخذَها، كما أخذته من غيره من العلماء الذين سبقوه، وتكلموا عليها ضمنا في كتبهم، أو ألفوا فيها استئثارا، وقد أسالت مدادا كثيرا، ووصلت إلى خلاف مستفيض، بلغ حد أربعين قولا، وقد ألف فيها شيخ الإسلام أبو الفضل الرازي (454هـ) جزءا حافلا مستفيضا[1]، وابن العربي واحد من غَزية، فقد كان متهمما بهذا الحديث ومشكله، فكتب جزءا في الكلام على حديث "إن هذا القرءان أنزل على سبعة أحرف"، ذكره في كتابه أحكام القرءان ثلاث مرات[2]، وذكره في قانون التأويل[3]، وذكره في القبس[4]، وذكره في كتابه الرحلة الصغرى[5]، وذكره في العواصم من القواصم مع شيء من البيان، قال: «عظَّم الناس

---

[1] طبع بدار النوادر بعنوان: معاني الأحرف السبعة، بتحقيق: أ.د.حسن ضياء الدين عتر.

[2] في سورة التوبة: 572/2، وفي سورة الدخان: 120/4، وفي سورة الشمس: 403/4.

[3] القانون: 514.

[4] القبس: 400/1.

[5] نقله أبو عبد الله القيجاطي في مسائله في القراءات: 498.

هذا الحديث، وتكلموا على معناه، واختلفوا فيه، وقد بينت أقوالهم، وحررت مقاطع الكلام في جزء مفرد، ووقع منثورا حيثما جاء الكلام من الأمالي»[1].

وقال: «وقد بينا معناه في جزء مفرد على غاية الإيضاح»[2].

وهذا الجزء المحرر العظيم طواه الدهر في مواميه، فعسى يظهر إن شاء الله.

وبان مما سبق من النقول أن ابن العربي ألف هذا الجزء قبل العارضة والمسالك والقبس والأحكام وقانون التأويل، وكلها كتب كبار ما عدا قانون التأويل، فلعل ابن العربي ألف هذا الجزء إبان شبيبته، ولم يغير رأيه في مضمنه بعدما تقدم به السن وازداد رسوخا في العلم، يؤيد ذلك أنه لم يذكر في كتبه اللاحقة إلا ما يظهر أنه من رأيه القديم في ذلك، بل كان يذكر فيها شبه الفذلكة لما في جزئه الحافل.

وقد كان ابن العربي رحمه الله يستشكل أمر هذه الأحرف، وينحو إلى أن القطع على مغيبها ومعينها متعذر، والكلام على ذلك عويص لانعدام النص الصريح الصحيح في ذلك؛ قال بعد أن ذكر بعض مذاهب العلماء في معنى هذه الأحرف: «وهذه الأقوال كلها محتملة التأويل، قد طال التنازع فيها بين العلماء، وليس فيها شيء قاطع يرفع الإشكال.

والذي يتحصل من هذه المسألة –على عظيم الاختلاف فيها– أمران:

* أما أحدهما: فسقوط جميع اللغات وجميع القراءات، إلا ما ثبت في المصحف بإجماع من الصحابة، وأن ما كان أُذن فيه قبل ذلك ارتفع وذهب. جاء حذيفة بن اليمان فقال: "يا أمير المؤمنين، أدرك الناس قبل أن يختلفوا في القرءان كما اختلف اليهود والنصارى في التوراة والإنجيل". فأجمعت الصحابة على ما في المصحف وسقط ما وراءه، وتمم الله علينا هذه النعمة بما ضمن من حفظ كتابه للأمة حين قال: (وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ)، وذهبت كل صحيفة كانت في الأرض سواه، حتى إن ابن مسعود كان قد كره ذلك، وقال: "يا أيها الناس، إني غالٌّ مصحفي، فمن استطاع

---

[1] العواصم (طبعة د.عمار طالبي)، ص: 356.

[2] عارضة الأحوذي: 60/11.

منكم أن يغل مصحفه فليفعل، فإن الله يقول: (وَمَا كَانَ لِنَبِىٍّ اَنْ يُّغَلَّ وَمَنْ يَّغْلُلْ يَاتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ اَلْقِيَٰمَةِ). فما بقي على الأرض منها حرف.

الثاني: أن القراءة لكل أحد إنما تكون بقدر استطاعته، فمن كانت ياؤه جيما، أو كافه شينا، أو لامه ميما، فإنه يجوز له أن يقرأ بذلك، وهذا هو المقدار الذي تفتقرون إليه، وما سواه فمستراح منه»[1].

وقال: «فإن قيل: وهل تعينون هذه الأحرف السبعة، أو حرفا واحدا منها؟

قيل: لا سبيل لنا إلى تعيينها من وجه صحيح؛ لأن الذي ثبت من قوله: "سبعة أحرف" لم يتعين، والمسألة مشكلة جدا، والكلام عليها طويل عويص»[2].

وقال: «واختلف العلماء في ذلك اختلافا متباينا، وذلك أن جبريل عليه السلام لما نزل على النبي صلى الله عليه وسلم بالقرءان بحرف، قال له: "إن أمتي لا تطيق ذلك". فنزل بحرفين، ثم لم يزل يستزيده، حتى بلغ السبعة، ولم تعين هذه السبعة بنص من النبي صلى الله عليه وسلم، ولا بإجماع من الصحابة»[3].

ويُتلمس من أحناء كلام ابن العربي، أنه يميل إلى القول بأن هذه الأحرف السبعة قد اندرست، وكانت فبانت، ولم يبق منها إلا حرف واحد، قال: «قال علماؤنا: هذه السبعة أحرف قد درست منها ستة، وبقي حرف هو الحروف، وترجع إلى حرف واحد»[4]. وتقدم قوله: «سقوط جميع اللغات وجميع القراءات، إلا ما ثبت في المصحف بإجماع من الصحابة، وأن ما كان أُذن فيه قبل ذلك ارتفع وذهب». وقوله: «فما بقي على الأرض منها حرف».

---

[1] المسالك: 3/383-384، القبس: 1/401.

[2] المسالك: 3/384.

[3] المسالك: 3/381. القبس: 1/400.

[4] المسالك: 3/381.

وهذا الرأي منه تابع فيه -في أغلب الظن- لأبي عمر ابن عبد البر (463هـ)، قال: «إلا أن مصحف عثمان الذي بأيدي الناس اليوم هو منها حرف واحد وعلى هذا أهل العلم فاعلم»[1].

وقال: «وهذا كله يدلك على أن السبعة الأحرف التي أشير إليها في الحديث ليس بأيدي الناس منها إلا حرف زيد بن ثابت الذي جمع عليه عثمان المصحف»[2].

وقال: «وهذا يدلك على قول العلماء أن ليس بأيدي الناس من الحروف السبعة التي نزل القرآن عليها إلا حرف واحد وهو صورة مصحف عثمان وما دخل فيه ما يوافق صورته من الحركات واختلاف النقط من سائر الحروف»[3].

وقال: «وأما حرف زيد بن ثابت فهو الذي عليه الناس في مصاحفهم اليوم وقراءتهم من بين سائر الحروف لأن عثمان جمع المصاحف عليه بمحضر جمهور الصحابة»[4].

وقال: «ومصحف عثمان رضي الله عنه الذي بأيدي الناس هو منها حرف واحد»[5].

وقال: «كجمع عثمان على حرف واحد حرف زيد بن ثابت وهو الذي بأيدي الناس بين لوحي المصحف اليوم»[6].

ولعل ابن عبد البر هو المقصود بقول ابن العربي السابق: «قال علماؤنا».

---

(1) التمهيد: 8/291.

(2) التمهيد: 8/293.

(3) التمهيد: 8/296.

(4) التمهيد: 8/299.

(5) الاستذكار: 8/42.

(6) الاستذكار: 8/46.

وأول من شهر هذا الرأي وانتصر له كبير المفسرين وأستاذهم الإمام أبو جعفر الطبري (224هـ)، فإنه القائل: «وأمير المؤمنين عثمان بن عفان رحمة الله عليه، جَمَع المسلمين، نظرا منه لهم، وإشفاقا منه عليهم، ورأفة منه بهم، حذار الردة من بعضهم بعد الإسلام، والدخول في الكفر بعد الإيمان؛ إذ ظهر من بعضهم بمحضره وفي عصره التكذيبُ ببعض الأحرف السبعة التي نزل عليها القرءان، مع سماع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من رسول الله صلى الله عليه وسلم النهيَ عن التكذيب بشيء منها، وإخباره إياهم، أن المراء فيها كفر، فحَمَلهم –رحمة الله عليه– إذ رأى ذلك ظاهرا بينهم في عصره، وبحداثة عهدهم بنزول القرءان وفراق رسول الله صلى الله عليه وسلم إياهم، بما أمِن عليهم معه عظيمَ البلاء في الدين، من تلاوة القرءان على حرف واحد، وجمْعِهم على مصحف واحد، وحرف واحد، وحرْق ما عدا المصحف الذي جمعهم عليه، وعزم على كل من كان عنده مصحف مخالف المصحفَ الذي جمعهم عليه أن يحرقه، فاستوثقت له الأمة على ذلك بالطاعة، ورأت أن فيما فعل من ذلك الرشدَ والهداية، فتركت القراءة بالأحرف الستة، التي عزم عليها إمامها العادل في تركها، طاعة منها له، ونظرا منها لأنفسها، ولمن بعدها من سائر أهل ملتها، حتى درست من الأمة معرفتُها، وتعفَّت ءاثارها، فلا سبيل لأحد اليوم إلى القراءة بها لدثورها، وعُفُوِّ ءاثارها، وتتابُعِ المسلمين على رفض القراءة بها، من غير جحود منها صحتَها وصحةَ شيء منها، ولكن نظرا منها لأنفسها ولسائر أهل دينها، فلا قراءة اليوم للمسلمين إلا بالحرف الواحد، الذي اختاره لهم إمامهم الشفيق الناصح، دون ما عداه من الأحرف الستة الباقية»[1].

2- رأيه في شروط القراءة الصحيحة:

معلوم ومشتهر أن شروط القراءة الصحيحة ثلاثة، صحة الإسناد، وموافقة العربية، وموافقة رسم المصحف، وقد ذكر ابن العربي هذه الشروط مفصلة، قال رحمه الله: «قال بعضهم:

---

[1] جامع البيان: 64/1.

نقرأ بما اجتمعت فيه ثلاثة شروط؛ ما صح نقله، وصح في العربية لفظه، ووافق خط المصحف. وقال إسماعيل القاضي: ما وافق خط المصحف يقرأ به. وهذا كله إنما أوجبه أن جمع السبع لم يكن بإجماع، إنما كان اختيارا من واحد أو ءاحاد.

والمختار أن يقرأ المسلمون على خط المصحف، بكل ما صح في النقل»[1].

فشرط الصحة كما هو ظاهر كلامه يدخل فيه ما هو متواتر، وما هو صحيح لم يبلغ حد التواتر، إلا أن ابن العربي قد اشتُهر عنه أنه لا يرى تواتر القراءات، وأنها نقلت نقل ءاحاد، قال في كتابه الرحلة الصغرى: «وقد نقل القرءان نقل تواتر يوجب العلم ويقطع العذر، وقراءته نقلت نقل ءاحاد، وقد بينا ذلك في تفسير قوله: "أنزل القرءان على سبعة أحرف"»[2].

وقال عند ذكره مسألة المسح على الخفين: «إنها مروية تواترا؛ لأن الأمة اتفقت على نقلها خلفا عن سلف، وإن أضيفت إلى ءاحاد، كما أضيف اختلاف القراءات إلى القراء في نقل القرءان، وهو متواتر»[3].

وقال أبو عبد الله ابن عرفة (716هـ) وذَكَر في المسألة ثلاثة مذاهب: «الثالث: أنها غير متواترة، قاله ابن العربي وبسط القول فيه ولم يحك غيره، وذلك في كتاب العواصم والقواصم له»[4].

---

[1] العواصم: 361-362.

[2] نقله أبو عبد الله القيجاطي في كتابه مسائل في القرءات: 498، وذكره عنه الونشريسي في المعيار: 148/12.

[3] أحكام القرءان: 73/2.

[4] المعيار المعرب: 72/2/1.

وقال محمد بن عبد السلام الفاسي (1214هـ): «فَعَلَكَّ ترى رأي من لا يرى وجوب التواتر في قراءة ولا قرءان؛ لأنه... خالف في تواتر قراءاته وصرح بعدمه القاضي أبو بكر ابن العربي»[1].

ويفهم هذا أيضا من كلامه السابق: «وهذا كله إنما أوجبه أن جمع السبع لم يكن بإجماع، إنما كان اختيارا من واحد أو ءاحاد».

لكن يلزم التنبيه هنا على أن تصريح ابن العربي بعدم تواتر القراءات لا يفهم منه عدم تواتر القرءان، فإن مذهبه ناح إلى أن القرءان والقراءات حقيقتان متغايرتان على مذهب جمهور الأصوليين؛ إذ يمكن عقلا أن يكون القرءان نقل نقلا متواترا، وتكون القراءات نقلت نقل ءاحاد[2]؛ إذ الاختلاف في بعض أبعاضه وكيفية أدائه لا يرجع بالنفي على تواتر الأصل، وهذا يفهم من قوله السابق في العواصم، مع قوله في الأحكام: «فإن القرءان لا يثبت بنقل الواحد وإن كان عدلا، وإنما يثبت بالتواتر الذي يقع به العلم، وينقطع معه العذر، وتقوم به الحجة على الخلق»[3].

وأما شرطُ موافقةِ القراءة خطَّ المصحف الإمام، فإن ابن العربي أقامه مكانا عليا، وكان يذهب في تقديس خط المصحف تقديسا عجيبا، وكاد يكون عنده ءاكدَ الشروط وأقواها؛ فكم رد من قراءات صح سندها وخالفت هذا الشرط، قال رحمه الله: «فإن قيل: فما صح سنده من القراءات وخالف خط المصحف، ماذا ترون؟ قلنا: لا يُقرأ به بحال، فإن الإجماع قد انعقد على تركه»[4].

---

[1] المحاذي: (لوحة28).

[2] للأستاذ هشام حنيبل دراسة موفقة في نقل القرءان والقراءات بين الأصوليين والقراء، نال بها شهادة الإجازة من معهد محمد السادس للقراءات والدراسات القرءانية بالرباط، أفاد فيها ما شاء.

[3] الأحكام: 405/4.

[4] العواصم: 362.

وقال عند قوله تعالى ﴿يس﴾: «هكذا كتب على الصورة التي سطرناها الآن، **وهي في المصحف كذلك**، وكذلك ثبت قوله: ﴿قٓ﴾، وثبت قوله: ﴿نٓ وَالْقَلَمِ﴾، ولم يثبت على التهجي، فيقال فيه: ياسين، ولا قيل: قاف والقرءان المجيد، ولا: نون والقلم، ولو ثبت بهذه الصورة لقلت فيها قول من يقول: إن قاف جبل، وإن نون الحوت أو الدواة، فكانت في ذلك حكمةٌ بديعةٌ؛ **وذلك أن الخلفاء والصحابة الذين تولوا كَتْب القرءان كتبوها مطلقة لتبقى تحت حجاب الإخفاء، ولا يقطع عليها بمعنى من المعاني المحتملة؛ فإن القطع عليها إنما يكون بدليل خبر؛ إذ ليس للنظر في ذلك أثر**»[1].

وقال: «فإن خط المصحف أصل ثبت بإجماع الصحابة»[2].

وقال: «فإن التلاوة ما كان في خط المصحف»[3].

وذكر قراءة ابن مسعود في سورة الليل: "وَالذَّكَرِ وَالْأُنثَى"، ثم ردها وقال: «هذا مما لا يلتفت إليه بشر، إنما المعول عليه ما في المصحف، فلا تجوز مخالفته لأحد»[4].

ويلحظ من كلام ابن العربي السابق في شروط القراءة أنه ذكر شرطين؛ صحة السند وموافقة خط الإمام، وترك شرط موافقة العربية، وهو عند التأمل والنظر ليس بترك؛ لأنه تحصيل حاصل؛ فما وافق خط المصحف وصح سنده، فهو بالضرورة يجري على سَنن العربية، ثم إنه أكثر من ذكر هذا الشرط في كتبه، خصوصا أحكامَ القرءان، وكان يتطلب أفصح القراءات، وأسيَرَها على مهيع العرب اللاحب، وما كان لحنا أو كان فيه تَأَبٍّ على مشاكلة العربية، إنما يكون من أغاليط الرواة، وسهوات النقلة، فيُنقل ليجتنب.

---

[1] أحكام القرءان: 18/4.

[2] أحكام القرءان: 395/4.

[3] أحكام القرءان: 436/4.

[4] الأحكام: 404/4-405.

3- **رأيه في الاختيار:**

كان باب الاختيار في القراءات -ضمن المروي- مُشرعا أمام أهل العلم بشروطه، ومن أهمها سعة الرواية، وحذق العربية، فيعمد المختار المتأهل إلى الحروف المنقولة، فيختار منها ما يشاء، ويدع منها ما يشاء، فيجرد من ذلك كله طريقا في القراءة، لغرض ظهر له قد يذكره وقد لا يذكره، قال الإمام نافع: «قرأت على سبعين من التابعين، فما اجتمع عليه اثنان أخذته، وما انفرد به واحد أو شذ فيه تركته حتى ألَّفتُ هذه القراءة»[1].

وكان لورش اختيار خالف فيه شيخه نافعا، فإنه لما تعمق في النحو وأحكمه اتخذ لنفسه مقرأً، فكان الأزرق يسأله أن يقرئه مقرأ نافع خاصة، ويدعه من اختياره، فيجيبه إليه[2].

وكان لأبي حاتم السجستاني اختيار في القراءة لم يخالف فيه مشهور السبعة إلا في موضع واحد[3].

وقال الداني رحمه الله:

وأَهْلُ الاختيار للحروفِ ❊ والـمَيْزِ للسقيم والمعروفِ
جماعةٌ، وكلهم إمام ❊ مقدمٌ، أوَّلُهم سلامُ[4]

ثم ذكر أئمة من أهل الاختيار وقال:

كلهمُ اختار من الحروفِ ❊ ما قد رُوِي وصح بالتوقيفِ

---

[1] ينظر السبعة لابن مجاهد: 60-61، ومعرفة القراء الكبار: 244/1.

[2] غاية النهاية: 503/1.

[3] غاية النهاية: 320/1.

[4] الأرجوزة المنبهة: 514/2، القول في أصحاب الاختيار.

عن النبيّ وعن الأسلافِ ❋ الناقلين أحرفَ الخلافِ[1]

وقال مكي ابن أبي طالب: «وهؤلاء الذين اختاروا إنما قرءوا بقراءة الجماعة وبروايات، فاختار كل واحد منهم مما قرأ وروى قراءة تنسب إليه بلفظ الاختيار»[2].

ونظرة عجلى على كتب تراجم القراء تنقلب عنها بخبر وفير عن اختيارات القراء لأنفسهم أو لطلبتهم مقرأً مما رووه ونقلوه[3].

وابن العربي -رحمه الله- قد أدلى بدلوه في هذه البابة، فإنه القائل: «والذي أختاره لنفسي إذا قرأتُ: أكثرُ الحروف المنسوبة إلى قالون، إلا الهمز؛ فإني تركتُه أصلا إلا فيما يحيل المعنى أو يلبسه مع غيره، أو يسقط المعنى بإسقاطه، ولا أكسر باء (بُيُوتٍ)، ولا عين (عُيُونٍ)؛ فإن الخروج من كسر إلى ياء مضمومة لم أقدر عليه، ولا أكسر ميم (مِتُّ)، وما كنت لأمدّ مدّ حمزة، ولا أقف على الساكن وقفتَه، ولا أقرأ بالإدغام الكبير لأبي عمرو، ولو رواه في تسعين ألف قراءة، فكيف في رواية بحرف من سبعة أحرف! ولا أمد ميم ابن كثير، ولا أضم هاء (عَلَيْهِمْ) و(إِلَيْهِمْ)، وذلك أخف.

وهذه كلها أو أكثرها عندي لغات، لا قراءات؛ لأنها لم يثبت منها عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء، وإذا تأملتها رأيتَها اختيارات مبنية على معان ولغاتٍ»[4].

فالناظر في اختياراته يجد أنه ذكر سبب ذلك وصرح به، فالهمز جرى فيه على أهل بلدته في تركه، إلا فيما يكون في تركه لَبس أو يحيل المعنى، كما في قوله تعالى مثلا: (أَحْسَنُ أَثَٰثٗا

---

[1] الأرجوزة المنبهة: 516/2، القول في أصحاب الاختيار.

[2] الإبانة عن معاني القراءات: 50.

[3] لمزيد إفادة ينظر: الاختيار في القراءات والرسم والضبط للأستاذ محمد بالوالي، مطبوعات وزارة الأوقاف المغربية.

[4] العواصم: 363-364.

وَرِءْيًا)، فإن ترك الهمز فيه يحيل معنى الرُّواء إلى الرِّيِّ؛ وهو الامتلاء من الماء[1]، وليس هو المقصود في الآية الكريمة، وكذلك لم يقدر على الخروج من تسفل الكسر إلى تصعد الضم، وهي ظاهرة صوتية ملحوظة، فجرى على سَنن واحد، وهذا اختيار منه لأجل التخفيف، وهو من مقاصد الأئمة في اختياراتهم، وهكذا في كل ما ذكره فإن القصد منه التخفيف كما صرح بذلك.

غير أن ابن العربي –رحمه الله– قد خرج به الأمر في اختياره إلى أن رد بعض القراءات وطعن فيها، وجعل غاية أمرها لغاتٍ مبنيةً على اختيارات شخصية؛ كالإدغام الكبير لأبي عمرو البصري كما مر، والتكبير في مواضعه للمكيين، وهو مما روي بالتواتر كما نبه عليه غير واحد، قال رحمه الله: «ولما ظهرت الأموية على المغرب، وأرادت الانفراد عن العباسية، وجدت المغرب على مذهب الأوزاعي فأقامت –في قولها– رسم السنة، وأخذت بمذهب أهل المدينة في فقههم وقراءتهم، وكانت أقربَ مَن إليهم قراءةُ ورش، فحملت روايته، وأُلزم الناس بالمغرب حرفَ نافع ومذهبَ مالك، فجَرَوا عليه، وصاروا لا يتعدونه، وحُمل حرف قالون إلى العراق، فهو فيه أشهر من ورش، وكذلك هو، فإن إسماعيل القاضي نوه بذكر قالون، فأما ورش فلم يحمل عنه من له ظهور في العلم، ودخلت بعد ذلك الكتب وتوطدت الدولة فأذن في سائر العلوم، وترامت الحال إلى أن كثرت الروايات، في هذه القراءات، وعظم الاختلاف، حتى انتهت في السبع إلى ألف وخمس مئة رواية، وفي شاذ السبع إلى نحو الخمس مئة، وأكب الخلق على الحروف ليضبطوها فأهملوها، وليحصروها فأرسلوها إلى غير غاية، وأراد بعضهم أن يردها إلى الأصل فقرأ بكل لغة، وقال: هذه لغة بني فلان، وهذه لغة بني فلان.

وبعد أن ضبط الله الحروف والسور، لا تبالون بهذه التكليفات، فإنها زيادات في التشغيب، وخالية من الأجر، بل ربما دخلت في الوزر، ولقد انتهى التكليف بقوم إلى أن رووا في بعض سور القرءان التهليلَ والتكبير، **وما ثبت ذلك قط عن عدل، ولا نُقِل في صحيح**، وانتهت

---

[1] قال الشاطبي رحمه الله في حرزه:
وَرِءْياً بِتَرْكِ الْهَمْزِ يُشْبِهُ الاِمْتِلَا

الحال ببعضهم إلى أن يرى البسملة عند كل ابتداء، كان في أول السورة أو لم يكن، حين رأى بعضهم قد قال: لا نبسمل إلا في سورة مخصوصة، يتصل أول سورة بآخر أخرى على التضاد، فيفصل بالبسملة، وغفل عن نوع كثير في القرءان من ذلك كان ينبغي أن يسمل فيه، أو يستعيذ، لئلا يتصل الشيء بنقيضه في المعنى. فلئن قال: إن قوله في ءاخر "الفجر": (وَادْخُلِي جَنَّتِي) لا بد أن يقول: (بِسْمِ اِللَّهِ اِلرَّحْمَٰنِ اِلرَّحِيمِ)، وحينئذ: (لَا أُقْسِمُ)؛ لئلا يتصل قولك: (لَا) بقولك: (وَادْخُلِي جَنَّتِي) يقال له: فكيف يتصل قوله: (وَكَذَٰلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَي اَلذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّهُمُۥٓ أَصْحَٰبُ اُلنّارِ اِلذِينَ يَحْمِلُونَ اَلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ) وهذا لازم، حتى انتهت الجهالة إلى البدعة بقوم، فكان المقرئ منهم بمكة في عشر الخمس مئة يبسمل في سورة "براءة" ويتلوه ويرويه، وهذه بدعة خرقت إجماع الصحابة والأمة، وهو كله كذب موضوع، يلزم رواتها الأدب، وقائلها الاستتابة»[1].

وقال: «ولكن لما صارت هذه القراءة صناعة، رفرفوا عليها، وناضلوا عنها، وأفنوا أعمارهم من غير حاجة إليهم فيها، فيموت أحدهم، وقد أقام القرءان، كما يقام القدح لفظا، وكسر معانيَه كسر الإناء، فلم يلتئم عليه منها معنى»[2].

وإن كان كلامه الظاهر منه حرصه على اجتماع أمر الأمة، والانضباط في المقروء، والاقتصار على السائر الذائع المشهور، ودعوته إلى إفناء العمر في النظر في معاني القرءان والعمل بها، دون الوقوف على إقامة الحروف...، فإن هذا لم يشفع للرجل، وجر عليه انتقادات من جاؤوا بعده، كيف وقد انتقد على من هو أجل منه وأعلم، كأبي جعفر الطبري في مطعنه على قراءة عبد الله بن عامر الشامي، وغيره من الأئمة الطاعنين في بعض القراءات، فقد حذر الشيخ الأستاذ المقرئ الشهير أبو عبد الله ابن غازي المكناسي من الأخذ بمذهب ابن العربي هذا، فقال في كتابه: «لعلك تقف على كلام القاضي أبي بكر ابن العربي في كتاب القواصم والعواصم؛ حيث طعن في

---

(1) العواصم: 360-361.

(2) العواصم: 362.

بعض المقارئ [في المطبوع: المغازي، وهو خطأ صراح] السبعة، فأعطه الأذن الصماء، فإن يد الله مع الجماعة.

وقد حدثنا الأستاذ أبو عبد الله الصغير عن شيخه الأستاذ أبي العباس ابن أبي موسى الفيلالي أنه كان يحذر من ذلك كثيرا»[1].

مسرد المصادر والمراجع:

- إتحاف الأخ الأودّ المتداني، بمحاذي حرز الأماني، ووجه التهاني، بما يفك أسر العاني، من فوائد النشر وكنز المعاني، لمحمد بن عبد السلام الفاسي (1214هـ)، خطية خزانة مؤسسة علال الفاسي، تحت رقم (688ع).
- أحكام القرءان، للقاضي أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المَعافري الإشبيلي (543هـ)، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ/2003م.
- إرشاد اللبيب، إلى مقاصد حديث الحبيب، لأبي عبد الله محمد بن أحمد ابن غازي المكناسي (919هـ)، دراسة وتحقيق: عبد الله محمد التمسماني، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، دون طبعة، 1409هـ/1989م.
- الاستذكار، الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، وعلماء الأقطار، فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري الأندلسي (463هـ)، وثق أصوله، وخرج نصوصه ورقمها، وقنن مسائله، وصنع فهارسه: د.عبد المعطي أمين قلعجي، دار قتيبة للطباعة والنشر، دمشق، ودار الوعي، حلب، القاهرة، 1414هـ/1993م.

---

[1] إرشاد اللبيب: 283.

- الإعلام، بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، للقاضي عباس بن إبراهيم السملالي التعارجي المراكشي (1378هـ)، المطبعة الملكية، الرباط، ط2، 1419هـ/1998م.
- بغية الملتمس، في تاريخ رجال أهل الأندلس، لأبي جعفر أحمد بن يحيى الضبي (599هـ)، دار الكاتب العربي، القاهرة، دون طبعة، 1967م.
- التمهيد، لما في الموطإ من المعاني والأسانيد، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي (463هـ) تحقيق جماعي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، نشر على أعوام متفرقة.
- جامع البيان، في تأويل القرءان، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (310هـ)، حققه وعلق حواشيه: محمود محمد شاكر، راجعه وخرج أحاديثه: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1420هـ/2000م.
- الذيل والتكملة، لكتابي الموصول والصلة، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري الأوسي المراكشي (703هـ)، حققه وعلق عليه: د.إحسان عباس، د.محمد بن شريفة، د.بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 2012م.
- الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، لأبي القاسم خلف بن عبد الملك ابن بشكوال القرطبي الأندلسي (578هـ)، عني بنشره وصححه وراجع أصله: السيد عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، مصر، ط2، 1374هـ/1955م.
- عارضة الأحوذي، بشرح صحيح الترمذي، للقاضي أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المَعافري الإشبيلي (543هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، مصورة عن الطبعة المصرية القديمة
- العواصم من القواصم، في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ للقاضي أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المَعافري الإشبيلي (543هـ)، تحقيق: د.عمار طالبي، مكتبة التراث، مصر، دون طبعة ولا تاريخ.
- غاية النهاية، في طبقات القراء، لأبي الخير محمد بن محمد بن الجزري (833هـ)، عني بنشره:

ج.برجستراسر، دار الكتب العلمية، لبنان، ط2، 1400هـ/1980م.

- الغنية (فهرست شيوخ القاضي عياض)، للقاضي أبي الفضل عياض بن موسى السبتي(544هـ) ، تحقيق: ماهر زهير جرار، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط1، 1402هـ/1982م.
- قانون التأويل، للقاضي أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المَعافري الإشبيلي (543هـ)، دراسة وتحقيق: محمد السليماني، دار القبلة للثقافة الإسلامية بجدة، ومؤسسة علوم القرءان ببيروت، ط1، 1406هـ/1986م.
- القبس، في شرح موطإ مالك بن أنس، للقاضي أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المَعافري الإشبيلي (543هـ)، دراسة وتحقيق: د.محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1992م.
- كتاب الإبانة عن معاني القراءات، لأبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي (437هـ)، حقق وقدم له: د.محيي الدين رمضان، دار الغوثاني للدراسات القرءانية/دار المأمون للتراث، ط1، 1427هـ/2006م.
- كتاب السبعة في القراءات، لأبي بكر أحمد بن موسي ابن مجاهد (324هـ)، تحقيق: د.شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط4، 2010م.
- كشف الظنون، عن أسامي الكتب والفنون، لمصطفى بن عبد الله حاجي خليفة القسطنطيني (1067هـ)، مكتبة المثنى، بغداد، 1941م.
- المسالك، في شرح موطإ مالك، للقاضي أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المَعافري الإشبيلي (543هـ)، قرأه وعلق عليه: محمد بن الحسين السليماني وعائشة بنت الحسين السُّليماني، قدم له: الشيخ الإمام يوسف القرضاوي، رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط1، 1428هـ/2007م.
- مسائل في القراءات، لأبي عبد الله محمد بن علي القيجاطي (811هـ)، دراسة وتحقيق: د.بنيونس الزاكي، مطبوعات الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب، ط1، 1438هـ/2017م.
- معرفة القراء الكبار، على الطبقات والأعصار، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (748هـ)،

تحقيق: د.طيار آلتي قولاج، منشورات مركز البحوث الإسلامية، التابع لوقف الديانة التركي، إستانبول، ط1، 1416هـ/1995م.

- المعيار المعرب، والجامع المغرب، عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (914هـ)، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف د.محمد حجي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1401هـ/1981م.
- منبهة الإمام المقرئ أبي عمرو الداني، لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني (444هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق: د.لحسن بن أحمد وكاك، دون ذكر دار طباعة، ط1، 1430هـ/2009م.
- هِدْية العارفين، أسماءُ المؤلفين وءاثار المصنفين، لإسماعيل بن محمد البابانى البغدادي (1399هـ)، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية، إستانبول، 1951م،، وأعادت طبعه بالأوفست: دار إحياء التراث العربي، لبنان.

المنزع اللغوي
في استنباطات القاضي ابن العربي

د.عادل فائز
جامعة ابن زهر، أكادير

مقدمة:

من المقطوع به في شرعة المفسرين أن رائم القول في كتاب الله يلزمه الأخذ بناصية علوم شتى، تعصمه من الزلل، وتقيه منازل الخطل.

وإن لعلوم العربية مقام الصدر من تلك العلوم، فالنص بها ومنها وإليها، بها تنسج مبانيه، وتدرك معانيه، وينفذ إلى ماكتن فيه من كبائر الدلالات ودقيق الأحكام

فلا غرابة أن يعد الاهتبال بها من الدين، يقول ابن تيمية: "إن الله لما أنزل كتابه باللسان العربي، وجعل رسوله مبلغا عنه الكتاب والحكمة بلسانه العربي، وجعل السابقين إلى هذا الدين متكلمين به، ولم يكن سبيل إلى ضبط الدين ومعرفته إلا بضبط هذا اللسان، صارت معرفته من الدين، وأقرب إلى إقامة شعائر الدين"[1]

تشرب ابن العربي من ماء العربية أتي مزنه، وتوطأ من أكنافه كل سهله وحزنه، فبرز في علومها سابقا، وبز فيها غيره فائقا، حتى صار فيها علما ترنو إليه الأبصار، ويقصده عفاة العلم من مختلف الأقطار والأمصار.

وقد تبدى هذ التبريز لائحا فيما خطته يراعته من نفيس المؤلفات، وبديع المصنفات، في مقدمتها كتابه: "أحكام القرآن" الذي هو مأم هذه العجالة من القول.

---

1 مجموع فتاوى ابن تيمية، 343/8.

فقد نثر فيه القاضي كنانة علومه، وأودعه نخبة فكره، ونخيلة معارفه، فكان بحق سجلا حافلا لعلوم متعددة، من فقه، وأصول، وحديث، وعلوم عربية وغيرها، كان فيها القاضي بمكان مكين، واعتلق من حبالها بالركن الركين.

كان الروم من هذ الوجيز من القول بيان أثر المدارك اللغوية في استنباط الأحكام، عند القاضي الإمام، سالكا في ذلك نهجا سطره القاضي في بُداءة مصنفه حيث يقول: "فنذكر الآية، ثم نعطف على كلماتها بل حروفها، فنأخذ بمعرفتها مفردة، ثم نركبها على أخواتها مضافة، ونحفظ في ذلك قسم البلاغة، ونتحرز عن المناقضة في الأحكام والمعارضة، ونحتاط على جانب اللغة"[1]

فهناك النظر إلى الكلمات من حيث الإفراد، مما مرد القول فيه المعجم، ثم النظر إليها في حالة التركيب، مما مرجع القول فيه علم النحو، ثم النظر إلى ما تفتر عنه تلك التراكيب من بديع الأسلوب مما يتولى الكشف عنه علم البلاغة...

وسلوكا لهذا النهج التي رسمه القاضي، جعلت مدار البحث في ثلاثة محاور، خصصت المحور الأول لبيان صدارة الفهم السليقي، وتبعية الفهم الصناعي عند القاضي ابن العربي، وخصصت المحور الثاني لبيان، أثر المكون المعجمي في الاستنباط عند القاضي، بينما خصصت المحور الثالث للمكون النحوي، ولم أدرج المكون البلاغي، مخافة الطول، إذ ليس القصد أن أبلغ بالقول في الموضوع مداه، وأن اتنتهي به إلى أقصاه، وإنما هي إلماعات تضيء بعضا من الزويا، وفي الزوايا خبايا.

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

المحور الأول: صدارة الفهم السليقي وتبعية الفهم الصناعي عند القاضي ابن العربي

نشأت العلوم العربية نشأتين، أما الأولى ففطرية طبيعية،، وأما الثانية فصناعية، وما الصناعية إلا استنساخ للسليقية، في قوالب وقواعد وعلوم...

---

[1] أحكام القرآن 3/1.

وقد ألمع ابن خلدون إلى هذا التمييز قائلا: "واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة وكان السلف في غنية عنه بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية. وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصا فمنهم أخذ معظمها. وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها لقرب العصر وممارسة النقلة وخبرتهم بهم. فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها صناعة كما قررناه من قبل احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة فكتبوها فنا قائما برأسه سموه أصول الفقه"[1].

وقد بين الدكتور مولاي مصطفى أبو حازم طبيعة هاتين النشأتين قائلا: "النشأة الأولى فطرية طبيعية، تمثل الأصل الذي سيظل على تطاول الزمن، مرجعية محورية، متحكمة في أصول تلك العلوم قاطبة. إنها الثابت المعرفي الذي تتعاقب ضمنه المتغيرات العلمية، والتعاقبات المعرفية اللاحقة.

أما النشأة فصناعية آلية، تحتذي الأولى الفطرية، وتستنسخها في نماذج صناعية تسمى العلوم. وتشكل صياغتها الجهاز الآلي للمعرفة الإسلامية. وهو أوسع كثيرا مما سيعرف باسم علوم الآلة؛ فالمصحف ورسمه، والقراءات، والعقيدة، والحديث وروايته، والفقه وأصوله، وعلوم القرآن (المكي والمدني وأسباب النزول وغيرها)، وعلم السيرة والأخلاق والسلوك، وعلم الأنساب، والشعر الجاهلي وروايته. ونقده وعروضه، وعلم اللغة والفصاحة والبيان، وكذا علم تفسير القرآن- فهذه العلوم الرئيسية جميعها قد أنشئت نشأتين : نشأة أولى طبيعية، هي الأصل الذي تؤول إليه، وقد اكتسبت بالفطرة والمعالجة العفوية في عهد الرسول ﷺ وصحابته. ثم أخذت تلك العلوم تتكون بالتدريج حسب الحاجات والملابسات، إلى أن صارت أنساقا وعلوما ضخمة تكتسب بالتعلم والخبرات"[2].

---

[1] مقدمة ابن خلدون 1/575-576.

[2] النحو والتفسير ص 80.

ولا ريب أن الفهم الذي عماده السليقة، ومرده النحيزة، له من الاعتبار ما ليس لسواه، مما طبيعته الاستنساخ والتمثل،

وقد تأصل هذا الأمر في صنيع القاضي ابن العربي فلم يعدل بفهوم الصحابة فهوما أخرى، بل جعل لها التصدر، وشارة الفصل، فكان للفهم السليقي عنده مكين الاعتبار، ووكيد الاحتفاء، يقول رحمه الله في المسألة الثانية عشرة من الآية الخامسة والستين من سورة البقرة:" اختلف الصحابة والتابعون في وقوع الطلاق بمضي المدة (يقصد مدة الايلاء) هذا وهم القدوة الفصحاء اللسن البلغاء من العرب العرب(بضم العين) فإذا اشكلت عليهم فمن ذا الذي تتضح له منا بالافهام المختلفة واللغة المعتلة ولكن إذا القينا الدلو في الدلاء لم نعدم بعون الله الدواء ولم نحرم الاهتداء في الاقتداء"[1].

يؤصل ابن العربي في ذا النص تراتبية الفهم لنصوص الوحي، فإذا عد الصدر الأول – مما طبيعة الفهم عنده نحيزية – الآية مشكلة من حيث المعنى، فأن تكون كذلك عند غيرهم أولى وأجدر.

إلا أن سيماء الاستشكال لا يعني عدم بذل الجهد في فهم الإشكال، وإن تباينت الأدوات، وتغايرت الآليات، فاللغة في مقام الصفاء والبهاء، ليست هي اللغة وقد تلفعت في جانب منها بمرط الاعتلال.

يؤكد ابن العربي هذا الأمر في نص آخر يجعل فيه للفهم االسليقي مكين الاعتبار فيقول:

"وبيانه أنهم كانوا يطوفون عراة في المسجد فنزلت: [خذوا زينتكم عند كل مسجد] [الأعراف: 31]، ليكون العموم شاملا لكل مسجد، والسبب الذي أثار ذلك ما كانوا يفعلونه في أفضل المساجد، والصحابة الذين هم أرباب اللغة والشريعة أخبروا بذلك، ولم يخف عليهم نظام الكلام، ولا كيف كان وروده، اجتزءوا بورود الآية ومنحاها، فلا مطمع لعالم في أن يسبق شأوهم في تفسير أو تقدير".

---

[1] أحكام القرآن 180/1

فمشاهدة الوحي، وسليقية اللسان، أمران يبوآن فهم الصدر الأول مكانة التقدم، فليس لأحد أن يبلغ شأوهم، ولا أن يدرك سني مقامهم

ويؤكد ابن العربي في نص آخر على أن اجتماع هاتين الخلتين تجعلان فهم الصحابة لا يضاهى بغيره قائلا:" والصحابة بخلاف ذلك فإنهم اجتمع فيهم أمران عظيمان: أحدهما: الفصاحة والبلاغة؛ إذ جبلتهم عربية، ولغتهم سليقة.

والثاني: أنهم شاهدوا قول النبي – صلى الله عليه وسلم – وفعله، فأفادتهم المشاهدة عقل المعنى جملة، واستيفاء المقصد كله؛ وليس من أخبر كمن عاين.

ألا تراهم يقولون في كل حديث: أمر رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بكذا، ونهى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – عن كذا، ولا يذكرون لفظه، وكان ذلك خبرا صحيحا ونقلا لازما؛ وهذا لا ينبغي أن يستريب فيه منصف لبيانه"[1].

فالفهم السليقي الذي تفرد به الصدر الأول، يجعل لفهمه عند القاضي ابن العربي مكانة الصدارة والتقدم، فما استشكلوه حق لغيرهم استشكاله، وما اعتمدوه من الفهوم وجب على غيرهم الأخذ به واعتباره، وما اطرحوه من الفهوم، تعين على من سواهم اطراحه ونبذه، "فليس من رأى كمن سمع"

المحور الثاني: المكون المعجمي

أولى ابن العربي في كتابه أحكام القرآن المكون المعجمي بالغ العناية والاهتمام، فلا تكاد تمر به مفردة محوجة إلى بيان إلا أبانها، بل لربما يوحي صنيعه في بعض الأحيان، أنه يعد بيان بعض المفردات، من صميم القول في الأحكام، وذلك كقوله تعالى: "ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام" [المائدة 105] فقد أفاض في بيام معنى : "البحيرة"، و"السائبة"

---

[1] أحكام القرآن 35/1.

و"الوصيلة" و"الحامي"[1]، وساق في ذلك مجموعة من النصوص التي تؤيد هذا الشرح أو توهن ذاك، مما ليس له أثر في الاستنباط،

ففي الكتاب ثروة معجمية هي من الأهمية بمكان، خاصة وأنه لا يكتفي بسوق المعاني المعجمية، بل يلحظ ما قد طرأ على دلالتها من تغيير أو تطوير بمجيئ الإسلام

ولئن كان لهذا المنحى المعجمي أهميته في صنيع الإمام، فإن متقصد هذه الوريقات هي ماله علقة بالاستنباط، وذاك ما سأبينه من خلال النموذجين الآتيين:

أولا : نسي

تذكر كتب اللغة لـ"نسي" معنى: ضد الحفظ، فالشيء الذي نسيته هو الشسء الذي حضر عندك ثم غاب[2]، أما ابن العربي رحمه الله، فجعل "نسي" دالة على مطلق الترك، ثم إن كان هذا الترك قصدا فهو عمد، وإن كان غير قصد فهو سهو، فجعل دلالة "نسي" على مطلق الترك من باب دلالة المطابقة، يقول رحمه الله:" وفائدته: أن لفظ " نسيت " ينطلق على تركت انطلاقا طبقيا، ثم نقول في تقسيم وجهي متعلقه سهوت إذا كان تركه عن غير قصد، وعمدت إذا كان تركه عن قصد"[3].

هذا المعنى المعجمي الذي أصله ابن العربي لهذا اللفظ المعجمي بنى عليه حكما وهو قوله عليه السلام والسلام:" من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها"[4] فهي عامة فيمن ترك الصلاة عن غير قصد، وهو السهو، ومن تركها عن قصد وهو العامد، إلا أنه قد يرد عليه قوله في آخر الحديث "إذا ذكرها" لأن التذكر إنما للساهي لا للتارك عمدا، يجيب ابن العربي عن

---

[1] . ينظر أحكام القرآن 208/2 وما بعدها.

[2] القاموس المحيط مادة نسي فصل النون، لسان العرب مادة نسي.

[3] . أحكام القرآن 253/2

[4] . سنن أبي داود، باب من نام عن صلاة أو نسيها، رقم 435.

ذلك بقوله:" ولذلك قال علماؤنا: إن قوله: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها» عام في وجهي النسيان العمد والسهو.

وقوله إذا ذكرها: يعني أن الساهي يطرأ عليه الذكر فيتوجه عليه الخطاب، وأن العامد ذاكر أبدا فلا يزال الخطاب يتوجه عليه أبدا، والله أعلم"[1].

فالمعنى الذي حمل عليه "نسي" جعلته يستنبط من الحديث حكما من ألأحكام.

ثانيا: حصد

مادة "حصد" في كتب المعاجم، إنما هي للزرع والبر وغيرها من النبات، يقول صاحب اللسان:" حصد: الحصد: جزك البر ونحوه من النبات. حصد الزرع وغيره من النبات يحصده ويحصده حصدا وحصادا وحصادا"[2].

إلا أن القاضي رحمه الله، جعل للحصاد معنى أعم وأشمل مما تذكره كتب اللغة، يقول: " وأصل الحصاد إذهاب الشيء عن موضعه الذي هو فيه"[3] واستشهد على هذا المعنى بنصوص من القرآن والحديث منها قوله تعالى" منها قائم وحصيد" [هود 100].

هذا المعنى الذي جعله ابن العربي لهذه اللفظة، بنى عليها مذهبه في زكاة الخضروات، ذلك أنه انتصر لمذهب أبي حنيفة في المسألة الذي رأى أن الزكاة في الخضروات، ورد على من احتج بقوله تعالى: "وآتو حقه يوم حصاده" [الأنعلم 142] وأن الذي يحصد إنما هو الزرع وهو الذي أمر الله بالزكاة فيه، فجعله الحصاد عاما في كل ما يخرج من الأرض، ليتأتى له القول بالزكاة في الخضروات وفي غيرها.

---

[1] أحكام القرآن 253/2.

[2] . لسان العرب مادة "حصد "

[3] . أحكام القرآن 274/2.

فهذا المعنى المعجمي العام، بنى عليها حكما،شرعيا، وذاك منهج لا حب في صنيع القاضي الإمام . أكتفي منه في هذه العجالة بهذين النموجين.

المحور الثالث: المكون النحوي وأثره في الاستنباط عند القاضي ابن العربي

يفرق القاضي ابن العربي تفريقا دقيقا – هو من الأهمية بمكان – بين الصناعتين: الأدبية، واللغوية، فقد يؤتى المرء من ذرابة اللسان، وحسن صياغة الكلام، ما يستحق به وسم الأديب، لكن مع حسن فصاحته، وبلاغة أسلوبه، قد لا يكون له من علوم العربية نصيب، فليس كل من يسترسل في الكلام، ويحسن صوغ عبارات وجمل، فهو مؤهل للقول في العلوم اللغوية التي مبتناها قواعد مضبوطة.

وقد قرر ابن العربي هذا الأمر في معرض رده على الطوسي في مسألة تعداد أسماء الله الحسنى، يقول: "وإنما وقع في ذلك أبو حامد بجهله بالصناعة، أما إنه كان فصيحا ذرب القول، ذرب اللسان في الاسترسال على الكلمات الصائبة، لكن القانون كان عنه نائيا"[1].

فالطوسي ذرب اللسان فصيح القول، لكن قوانين العلم وقواعده كانت عنه غائبة، وبغض النظر عن صحة أو عدم صحة ما وصف به ابن العربي الطوسي، فإن القصد هو التفريق الدقيق بين الصناعتين.

ولا ريب أن الإمام القاضي رحمه ىالله، ممن جمع الصناعتين، وخب في المضمارين، وفيما يأتي من مسائل هذا المبحث ما يكفي للتدليل على ذلك:، وقد حعلت جماع هذه المسائل في أربع نقط:

أولا: منهج القاضي في إيراد المسائل النحوية

لايرتاب المطلع على مصنفات القاضي ابن العربي ما لهذا الإمام من كبير الإلمام بعلوم العربية، بمختلف صنوفها وأنواعها، فهو الأديب المحذم، والشاعر الخنديد، والنحوي المبرز...

---

[1] نفسه 325/2

ولا شك وأنه وهو يروم تفسير كتاب الله تعالى نثر كناته اللغوية بين يديه، بعد أن عجم عيدانها، وخبر أحوالها، يعمل منها في فهم آي الذكر الحكيم ما يراه خليقا بالإعمال، ويهمل منها ما يبدو لها جديرا بالإهمال[1].

إن هذا المنهج الوظيفي اللغوي عند القاضي ابن العربي جعله ينتقي من علوم العربية ما يتساوق ومأمه من التفسير: الذي هو الاستبصار والاستثارة والاستنباط[2].

فوظف في تفسيره لآيات الأحكام من القواعد النحوية ما هو معون على فهمها واستثارة الأحكام منها، لأن تقرير المسائل بأصولها وشواهدها وما إلى ذلك من أمرها، محله كتب الفن، وكثيرا مايشر القاضي في تفسيره إلى أن ما يعرضه من المسائل اللغوية إنما يعرضه باختصار، ويحيل إلى غيره من مؤلفات أهل الفن، أو إلى مؤلفاته الأخرى مما طبيعته التوسع والبسط، خاصة كتابه: ملجئة المتفقهين

بين أن هذا المنهج الذي دأب عليه ابن العربي في الكتاب، إنما هو على سبيل العموم، ذلك أن القاضي نظرا لتمكنه من علوم العربية، وتبحره في فنونها، كان يقوده في بعض الأحيان، إلى تقرير بعض المسائل النحوية تقريرا نحويا، مما قد لا يكون له أثر في الأحكام التي تتضمنها الآية، فربما استرسل في إعراب آية، أو لربما ناقش النحاة في وجه نحوي معين، إلى غير ذلك من المباحث النحوية اللتي تناثرت في ثنايا ذلك التفسير.

وسأكتفي في هذا المقام – تجلية لهذا الأمر – بسوق نموذجين:

النموذج الأول: إعراب قوله " اثنان" في قوله تعالى:" يا أيها الذين ءامنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان..." [المائدة 108].

---

[1] . منهج ابن العربي في توظيف القواعد اللغوية، بحث من الأهمية بمكان، إلا أن هذا المقام ليس هو مقام بسط القول فيه، إذ هو مخصص لبيان أثر المدارك اللغوية في الاستنباط.

[2] أحكام القرآن لابن العربي 3/1.

أورد ابن العربي في إعراب قوله "اثنان" أربعة أقوال، ولئن كان المعنى قد يتنوع بتنوع هذه الأوجه إلا أنه لا أثر له في الحكم، يقول ابن العربي:" لأول: أن يكون " شهادة " مرتفعا بالابتداء واثنان خبره التقدير شهادة اثنين.

الثاني: أن يرتفع اثنان بشهادة؛ التقدير وفيما أنزل عليكم أن يشهد اثنان.

الثالث: أن يكون اثنان مفعولا لم يسم فاعله بشهادة.

الرابع: يكون تقديره: شهود شهادة بينكم اثنان، ويجوز الحذف مع الابتداء، كما يجوز مع الخبر وفي الثالث بعد؛ لأن شهادة مصدر شهد، وهو بناء لا يتعدى، وقد مهدناه في الملجئة"[1]

النموذج الثاني: إعراب قوله: الأوليان" من قوله تعالى:" من الذين استحق عليهم الأوليان فيقسمان" [المائدة 109] أورد فيها ابن العربي رحمه الله أربعة أقوال: مع ترجيحه لأحدها يقول:" أما إعرابه ففيه أربعة أقوال: الأول: أنه بدل من الضمير في " يقومان " ويكون التقدير: فالأوليان يقومان مقام الأولين.

وهذا حسن؛ لكنه فيه رد البعيد إلى القريب في البدلية بعدما حال بينهما من طويل الكلام، ويكون فاعل " استحق " بضم التاء مضمرا تقديره الحق أو الوصية أو الإيصاء أو المال. وقيل: فاعل استحق عائد على الإثم المتقدم ذكره، وهو الغرم للمال، كما قدمناه.

الثاني: أن " الأوليان " فاعل باستحق، يريد الأوليان باليمين بأن يحلفا من يشهد بعدهما، فإن جازت شهادة النصرانيين كان الأوليان النصرانيين، والآخران من غير بيت أهل الميت. هذا قول بعضهم. ولا أقول به؛ وإنما يكون تقدير الآية على هذا: من الذين استحق عليهم الأول وبالحق.

الثالث: أن يكون بدلا من قوله: آخران. الرابع: أن يكون على الابتداء، والخبر مقدم، تقديره فالأوليان آخران.والصحيح من هذا هو الأول"[2].

---

[1] . أحكام القرآن 231/2.

[2] . نفسه 241/2-242.

ولئن كان لهذا التنوع في الوجوه الإعرابية أثر في المعنى، فإن أثره في الحكم يبدو منعدما، ولذلك فإن ابن العربي رحمه الله أحيانا يورد الوجه الإعرابي وربما رجح بعضها تكئة على تمكنه من علوم العربية،

ولا أدل على هذا التمكن، من كونه ممن خبر كتاب سيبويه وسبره، ووقف منه على شرح لا نعرف عنه اليوم إلا اسمه، وهو شرح أبي بكر السراج لكتاب سيبويه، يقول رحمه الله:" وقدمنا قول أبي بكر السراج في شرح كتاب سيبويه الذي أوقفنا عليه شيخ السنة في وقته أبو علي الحضرمي"[1].

وقد كان تناثر اسم أبي بشر في كتابه "أحكام القرآن"، وفي كتابه: "ملجئة المتفقهين" على وجه الخصوص دليلا على علو كعبه، وشدة عارضته في النحو، مما كان له كبير الأثر فيما زبرته يراعته من نفيس المؤلفات.

ثانيا: تعدد الحكم الشرعي بتعدد الوجه النحوي

قد يتعدد الحكم المستنبط من الآية بتعدد وجه من الوجه الإعرابية التي قرئت بها الآية موضع الحكم، فإذا احتملت الآية الحكمين، وصح ذلك الاحتمال لغة وشرعا، فلا ينبغي ترجيح أحدهما على الآخر، بل ينبغي حمل كل وجه على حكم من الأحكام، ما دام الاحتمال قائما.

وسأسوق في هذه المسألة مثالا من سورة المائدة وهو قوله تعالى:" وامسحوا برؤسكم وأرجلكم إلى الكعبين " [المائدة 7].

في قوله تعالى:" وأرجلكم " وجهان إعرابيان، االنصب والجر،[2] أما الجر فعطفا على "رؤوسكم"، ويكون حكم الرجلين على هذا هو المسح، والوجه الثاني: النصب عطفا على "وجوهكم"فيكون حكم الرجلين هو الغسل.

---

[1] . نفسه 180/2.

[2] . قرأ نافع وابن عامر والكسائي ويعقوب وحفط وأرجلكم بنص اللام، وقرأ الباقون بجرها، ينظر: التيسير 98، والنشر 254/2.

فالوجهان معا جائزان محتملان لغة وشرعا" يقول ابن العربي:" وجملة القول في ذلك أن الله سبحانه عطف الرجلين على الرأس، فقد ينصب على خلاف إعراب الرأس أو يخفض مثله؛ والقرآن نزل بلغة العرب، وأصحابه رءوسهم وعلماؤهم لغة وشرعا، وقد اختلفوا في ذلك؛ فدل على أن المسألة محتملة لغة، محتملة شرعا"[1].

وما دام هذا الاحتمال قائما، وهو مرد اختلاف الصحابة في المسألة، فإنه ينبغي التوفيق بينهما، وحمل كل وجه على حكم معين،، دون ترجيح أحدهما على الآخر، وذاك صنيع ابن العربي رحمه الله، يقول:" وطريق النظر البديع أن القراءتين محتملتان، وأن اللغة تقضي بأنهما جائزتان، فردهما الصحابة إلى الرأس مسحا، فلما قطع بنا حديث النبي – صلى الله عليه وسلم – ووقف في وجوهنا وعيده، قلنا: جاءت السنة قاضية بأن النصب يوجب العطف على الوجه واليدين، ودخل بينهما مسح الرأس، وإن لم تكن وظيفته كوظيفتهما؛ لأنه مفعول قبل الرجلين لا بعدهما، فذكر لبيان الترتيب لا ليشتركا في صفة التطهير، وجاء الخفض ليبين أن الرجلين يمسحان حال الاختيار على حائل، وهما الخفان بخلاف سائر الأعضاء، فعطف بالنصب مغسولا على مغسول، وعطف بالخفض ممسوحا على ممسوح، وصح المعنى فيه"[2].

فجعل النصب هو الأصل، ويكون "برؤوسكم" مدرجا بين ما يجب غسله من الأعضاء، ويحمل الجر على المسح على الخفين، فالنصب إذن أفاد حكما، والجر أفاد حكما، وهذا التوفيق بين الأوجه الإعرابية في مآخذ الأحكام مما برز فيه القاضي الإمام، رحمه الله

ثالثا: تعدد المعنى بتعدد الإعراب، في آيات الأحكام

تتعدد المعاني بتعدد الوجوه الإعرابية في آيات الأحكام، وقد أبدى ابن العربي وأعاد في التنقير على تلك المعاني، وبيان ما بينها من فروق دقيقة الدلالة، بديعة الصياغة، وسأكتفي في

---

[1] . احكام القرآن 68/2.

[2] . احكام القرآن 69/2.

هذه العجالة بنموذج واحد تتبدى فيه مكنة الإمام في ذا السبيل، وهو قوله تعالى من سورة المائدة: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" [المائدة 40].

أسوق أولا نص القاضي الإمام ثم أعوج عليه بالتحليل، وبيان أثره في المعنى والاستنباط مما هو محتجن في نص القاضي الإمام.

يقول –رحمه الله–: "المسألة الرابعة: قرأها ابن مسعود: والسارق والسارقة بالنصب، وروي عن عيسى بن عمر مثله. قال سيبويه هي أقوى؛ لأن الوجه في الأمر والنهي في هذا النصب؛ لأن حد الكلام تقدم الفعل، وهو فيه أوجب، وإنما قلت زيدا ضربه، واضربه مشغوله، لأن الأمر والنهي لا يكونان إلا بالفعل، فلا بد من الإضمار، وإن لم يظهر. قال القاضي: أصل الباب قد أحكمناه في الملجئة، ونخبته أن كل فعل لا بد له من فاعل ومفعول، فإذا أخبرت بهم أو عنهم خبرا غريبا كان على ست صيغ:

الأولى: ضرب زيد عمرا.

الثانية: زيد ضرب عمرا.

الثالثة: عمرا ضرب زيد.

الرابعة: ضرب عمرا زيد.

الخامسة: زيد عمرا ضرب.

السادسة: عمرا زيد ضرب. فالخامسة والسادسة نظم مهمل لا معنى له في العربية، وجاء من هذا جواز تقديم المفعول، كما جاز تقدم الفاعل، بيد أنه إذا قدمت المفعول بقي بحاله إعرابا، فإذا قدمت الفاعل خرج عن ذلك الحد في الإعراب، وبقي المعنى المخبر عنه، وحدث في ترتيب الخبر ما أوجب تغيير الإعراب، وهو المعنى الذي يسمى الابتداء، ثم يدخل على هذا الباب الأدوات التي وضعت لترتيب المعاني وهي كثيرة أو المقاصد وهي أصل في التغيير، ومنها وضع الأمر موضع الخبر، تقول: اضرب زيدا. ولما كان الأمر استدعاء إيقاع الفعل بالمفعول، ولم يكن بعد هنالك فاعل سقط في إسناد الفعل، وثبت في تعلق الخطاب به وارتباطه، وتكون له صيغتان: إحداهما هذه.

والثانية: زيدا اضرب، كما كان في الخبر؛ ولا يتصور صيغة ثالثة، فلما جاز تقديمه مفعولا كان ظاهر أمره ألا يأتي إلا منصوبا على حكم تقدير المفعول، ولكن رفعوه لأن الفعل لم يقع عليه بعد، وإنما يطلب وقوعه به فيخبر عنه، ثم يقتضي الفعل فيه، فإن اقتضى ولم يخبر لم يكن إلا منصوبا، وإن أخبر ولم يقتض لم يكن إلا مرفوعا، فهما إعرابان لمعنيين، فلم يكن أحدهما أقوى من الآخر. تتميم فإذا ثبت هذا فقلت: زيد فاضربه فإن نصبته فعلى تقدير فعل، وإن رفعته فعلى تقدير الابتداء، ويترتب على قصد المخبر، ويكون تقديره مع النصب اضرب زيدا فاضربه، فأما إذا طال الكلام فقلت: زيدا فاقطع يده كان النصب أقوى؛ لأن الكلام يطول فيقبح الإضمار فيه لطوله. وهذا قالب سيبويه أفرغنا عليه"[1].

وسأجعل مدار التحليل لهذا النص المعافري وفق النقط الآتية:

أولا: القراءات الواردة في الآية

قرأ الجمهور: والسارق والسارقة بالرفع. وقرأ عبد الله بن مسعود: والسارقون والسارقات فاقطعوا أيمانهم، وقال الخفاف: وجدت في مصحف أبي والسرق والسرقة بضم السين المشددة فيهما كذا ضبطه أبو عمرو. قال ابن عطية: ويشبه أن يكون هذا تصحيفا من الضابط، لأن قراءة الجماعة إذا كتبت السارق بغير ألف وافقت في الخط هذه.

وقرأ عيسى بن عمر وابن أبي عبلة: والسارق والسارقة[2].

ولا شك أن القرآتين اللتين حصر فيهما الإشكال اللغوي هما قرآة الجمهور بالرفع، وقرآة عيسى وابن أبي عبلة بالنصب، أما قرآة عبد الله بن مسعود فلا تهمنا في ذا المقام، فما هو الإشكال اللغوي في كل من قرآة الجمهور، وقرآة عيسى وابن أبي عبلة، ذاك ما يعالجه

[1] أحكام القرآن 99/1-100

[2] البحر المحيط 246/4.

ثانيا: الخلاف النحوي في الآية

قراءة عيسى بن عمر وابن أبي عبلة ليس فيها إشكال، لأن السارق والسارقة منصوبان على أنهما مفعولان مقدمان لفعل فاقطعوا، فهو مثل قولنا: زيدا اضربه.

ولكن الإشكال إنما هو في قرآة الجمهور بالرفع، ولذلك اختلف النحاة في سبب رفع (والسارق والسارقة) في قرآة الجمهور، ويمكن أن نلخص مذاهبهم في مذهبين:

أولا: مذهب سيبويه

ذهب سيبويه إلى أن: (السارق والسارقة) مبتدأ وخبره شبه جملة مقدم محذوف، تقديره: فيما فرض عليكم: السارق والسارقة، ومثله أيضا قوله تعالى في سورة النور:" الزانية والزاني فاجلدوا..." يقول سيبويه في الكتاب " وأما قوله عز وجل : "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة" وقوله تعالى : "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" فإن هذا لم يبن على الفعل، ولكنه جاء على مثل[1] قوله تعالى : "مثل الجنة التي وعد المتقون" ثم قال بعد : " فيها أنهار من ماء "، فيها كذا وكذا . فإنما وضع المثل للحديث الذي بعده، فذكر أخبارا وأحاديث، فكأنه قال : ومن القصص مثل الجنة، أو مما يقص عليكم مثل الجنة، فهو محمول على هذا الإضمار ونحوه . والله تعالى أعلم. وكذلك (الزانية والزاني) كأنه لما قال جل ثناؤه : "سورة أنزلناها"قال : في الفرائض الزانية والزاني، أو الزانية والزاني في الفرائض. ثم قال : فاجلدوا، فجاء بالفعل بعد أن مضى فيهما الرفع "[2].

[1] - وجه التمثيل أنه صدر الكلام بقوله (مثل الجنة)، ولا يستقيم جزما أن يكون قوله (فيها أنهار) خبره، فتعين تقدير خبره محذوفا وأصله : فيما نقص عليكم مثل الجنة .

[2] - الكتاب 1/142-143

والسبب الذي جعل سيبويه يذهب هذا المذهب هو : أن الموصول إن كان بلفظ (أل)وهو عام، فلا يجوز دخول الفاء في خبره، ويتأول قوله تعالى : الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة" [النور:2] بأنهما جملتان مستقلتان[1]، والفاء في (فاجلدوا) هي للعطف خارجة عن معنى الشرط والجزاء. يقول في هذا : "وكذلك " الزانية والزاني "، كأنه لما قال جل ثناؤه: سورة أنزلناها وفرضناها": في الفرائض الزانية والزاني، أو الزانية والزاني في الفرائض، ثم قال: فاجلدوا، فجاء بالفعل بعد أن مضى فيهما الرفع "[2].

يقول السمين الحلبي موضحا ذلك:" وإنما اختار سيبويه أن خبره محذوف كما تقدم تقديره دون الجملة الطلبية بعده لوجهين، أحدهما: أن النصب في مثله هو الوجه في كلام العرب نحو: «زيدا فاضربه» لأجل الأمر بعده، قال سيبويه في هذه الآية: «الوجه في كلام العرب النصب، كما تقول:» زيدا فاضربه "ولكن أبت العامة إلا الرفع" والثاني: دخول الفاء في خبره، وعنده أن الفاء لا تدخل إلا في خبر الموصول الصريح كالذي و «من» بشروط أخر ذكرتها في كتبي النحوية؛ وذلك لأن الفاء إنما دخلت لشبه المبتدأ بالشرط، واشترطوا في صلته أن تصلح لأداة الشرط من كونها جملة فعلية مستقبلة المعنى، أو ما يقوم مقامها"[3].

فواضح من قول سيبويه، أن (السارق والسارقة) مبتدأ خبره محذوف تقديره : (فيما فرض عليكم)، أما (فاقطعوا) فكلام مستأنف، والفاء فيه ليست من باب الفاء التي تدخل في الخبر، لأنه ليس خبرا في مذهب سيبويه.

---

[1] – انظر الأمالي النحوية، لابن الحاجب 33/3.

[2] – الكتاب 140/1.

[3] . الدر المصون 257/4.

ولذلك استحسن سيبويه قرآة عيسى بن عمر، لأنها على مثال: زيدا اضربه، وقرآة الجمهور على مثال: زيد اضربه، يقول الزمخشري:" والسارق والسارقة رفعهما على الابتداء والخبر محذوف عند سيبويه، كأنه قيل:

وفيما فرض عليكم السارق والسارقة أى حكمهما. ووجه آخر وهو أن يرتفعا بالابتداء، والخبر فاقطعوا أيديهما ودخول الفاء لتضمنهما معنى الشرط، لأن المعنى: والذي سرق والتي سرقت فاقطعوا أيديهما، والاسم الموصول يضمن معنى الشرط. وقرأ عيسى بن عمر بالنصب، وفضلها سيبويه على قراءة العامة لأجل الأمر لأن «زيدا فاضربه» أحسن من «زيد فاضربه"[1]

القول الثاني: خالف سيبويه جمهرة من النحاة البصريين والكوفيين، فمن البصريين محمد يزيد المبرد الذي نعت قول سيبويه بالخطأ [2]. وخالفه من الكوفيين أبو زكريا الفراء، فذهب إلى أن قوله تعالى " والسارق والسارقة " مرفوع بما عاد من ذكرهما، لأن تأويله على الجزاء، ومعناه من سرق فافعلوا به ذلك[3]. فيكون الخبر هو جملة فاقطعوا، وليس الخبر محذوفا كما ذهب إلى ذلك سيبويه.يقول الفراء: " وأما قوله: والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فوجه الكلام فيه الرفع لأنه غير موقت فرفع كما يرفع الجزاء، كقولك: من سرق فاقطعوا يده. وكذلك قوله: (والشعراء يتبعهم الغاوون) معناه والله أعلم: من قال الشعر اتبعه الغاوون.

ولو نصبت قوله (والسارق والسارقة) بالفعل كان صوابا"[4]

---

[1] . الكشاف 630/1.

[2] – المقتضب، للمبرد 225/3.

[3] – معاني القرآن، للفراء 244/2.

[4] . نفسه 142/1.

ويقول السمين الحلبي:" ونقل عن المبرد وجماعة كثيرة – أنه مبتدأ أيضا، والخبر الجملة الأمرية من قوله: {فاقطعوا} وإنما دخلت الفاء في الخبر لأنه يشبه الشرط، إذ الألف واللام فيه موصولة بمعنى الذي والتي، والصفة صلتها فيه في قوة قولك:» والذي سرق والتي سرقت فاقطعوا"[1]

وعليه، فمذهب المبرد والفراء أن (السارق والسارقة) مبتدأ، دل فيه الموصول (أل) على العموم، وخبره (فاقطعوا) دخلت فيه الفاء، لأنه أراد كل من زنى فاجلدوه، فينزل منزلة الذي زنى، لتضمنه معنى الشرط، فيصير من مواضع دخول الفاء على خبر المبتدأ جوازا، على نحو ما ذكرنا وهو خلاف ما يذهب إليه سيبويه.

فتحصل مما سلف أن قراءة الرفع فيها وجهان: الوجه الأول أن السارق مبتدأ وخبره محذوف، والثاني: أنه مبتدأ والخبر هو جملة فاقطعوا أيديهما، وقد لخص أبو إسحاق الزجاج، هذه المسألة قائلا:" أ – يقول الزجاج : " وقوله (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) القراءة الرفع، وقرأ عيسى بن عمر بالنصب، الزانية والزاني بفتح الهاء. وزعم الخليل وسيبويه أن النصب المختار. وزعم سيبويه أن القراءة الرفع. وزعم غيرهم من البصريين والكوفيين أن الاختيار الرفع، وكذا هو عندي؛ لأن الرفع كالاجماع في القراءة. وهو أقوى في العربية، لأن معناها معنى من زنى فاجلدوه، فتأويله الابتداء. وقال سيبويه والخليل : إن الرفع على معنى : وفيما فرضنا عليكم الزانية والزاني – بالرفع – أو الزانية والزاني فيما فرض عليكم. والدليل على أن الاختيار الرفع قوله عز وجل "واللذان يأتيانها منكم فآذوهما". وإنما اختار الخليل وسيبويه والنصب لأنه أمر. وأن الأمر بالفعل أولى. والنصب جائز على معنى اجلدوا الزانية والزاني "[2].

---

[1] الدر المصون 257/4 .

[2] – معاني الزجاج 27/4-28.

ثالثا: ثمرة الخلاف

ثمرة هذا الخلاف تظهر فيما يأتي:

فعلى مذهب سيبويه الذي جعل خبر المبتدأ محذوفا، تكون عندنا :"والسارق والسارقة" جملة اسمية، وجملة فاقطعوا، فعلية، فعندنا جملتان، ول منهما مستقلة عن الأخرى، وتكون الآية كأنها قصدت إلى سارق معين.

أما على مذهب من جعل خبر المبتدأ هو جملة "فاقطعوا" فليست عندنا جملتان مستقلتان، لأن جملة فاقطعوا هي خبر المبتدأ، فتكون عندنا جملة واحدة، وتكون الفاء داخلة في خبر المبتدأ، وعليه فيكون في الآية التصريح بعلة السرقة التي هي القطع، وكأن الآية لم تقصد إلى سارق معين، فهذا هو ثمرة الخلاف بين المذهبين، وقد بين ابن عطية الخلاف وثمرته قائلا: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم.

قرأ جمهور القراء «والسارق والسارقة» بالرفع، وقرأ عيسى بن عمر وإبراهيم بن أبي عبلة «والسارق والسارقة» بالنصب، قال سيبويه رحمه الله الوجه في كلام العرب النصب كما تقول زيدا اضربه، ولكن أبت العامة إلا الرفع يعني عامة القراء وجلهم، قال سيبويه الرفع في هذا وفي قوله: الزانية والزاني [النور: 2] وفي قول الله: والذان يأتيانها منكم [النساء: 16] هو على معنى فيما فرض عليكم. والفاء في قوله تعالى: فاقطعوا ردت المستقل غير مستقل، لأن قوله فيما فرض عليكم السارق جملة حقها وظاهرها الاستقلال، لكن المعنى المقصود ليس إلا في قوله: فاقطعوا فهذه الفاء هي التي ربطت الكلام الثاني بالأول وأظهرت الأول هنا غير مستقل، وقال أبو العباس المبرد وهو قول جماعة من البصريين، اختار أن يكون «والسارق والسارقة» رفعا بالابتداء لأن القصد ليس إلى واحد بعينه فليس هو مثل قولك زيدا فاضربه إنما هو كقولك من سرق فاقطع يده، قال الزجاج وهذا القول هو المختار"[1].

---

[1] . المحرر الوجيز 2/187-188.

فهذا النص عالج فيه ابن العربي مسألة النصب والرفع في قراءة والسارقة والسارقة وبين الأوجه الإرابية الممكنة في هذا التركيب عربية.

رابعا: القاعدة النحوية والنظر الشرعي

يميز ابن العربي رحمه الله بين عمل النحويين وعمل المفسرين، وأن ما يؤصله النحاة من قواعد ليس بالضرورة أن يكون صالحا لأن يوظف بحرفيته في فسر على كلام الله عز وجل، وسأكتفي في هذا المقام بمسألتين:

المسألة الأولى: تعداد أسماء الله الحسنى

يقول القاضي ابن العربي :" قوله تعالى: {الأسماء} [الأعراف: 180]: حقيقة الاسم كل لفظ جعل للدلالة على المعنى إن لم يكن مشتقا، فإن كان مشتقا فليس باسم، وإنما هو صفة، هذا قول النحاة. أخبرنا الأستاذ الرئيس الأجل المعظم فخر الرؤساء أبو المظفر محمد بن العباس لفظا قال: سمعت الأستاذ المعظم عبد القاهر الجرجاني يقول: سمعت أبا الحسن ابن أخت أبي علي يقول: سمعت خالي أبا علي يقول: كنت بمجلس سيف الدولة بحلب، وبالحضرة جماعة من أهل المعرفة فيهم ابن خالويه إلى أن قال ابن خالويه: أحفظ للسيف خمسين اسما. فتبسم أبو علي، وقال: ما أحفظ له إلا اسما واحدا، وهو السيف. فقال ابن خالويه: فأين المهند؟ وأين الصارم؟ وأين الرسوب؟ وأين المخذم وجعل يعدد. فقال أبو علي: هذه صفات.

وكأن الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة وهذه قاعدة أسسها سيبويه ليرتب عليها قانونا من الصناعة في التصريف والجمع والتصغير، والحذف والزيادة والنسبة، وغير ذلك من الأبواب؛

إذ لحظ ذلك في مجاري العربية، وهو أمر لا تحتاج إليه الشريعة بعضد، ولا ترده بقصد؛ فلا معنى لإنكارها للقوم أو إقرارها"[1].

مقتضى القاعدة النحوية إذن أن الاسم هو ما دل على معناه، ولم يكن مشتقا فإذا كان مشتقا فهو صفة.

أذا أريد تنزيل هذه القاعدة على أسماء الله الحسنى، سيكون معظمها صفات لا أسماء، لأن معظمها مشتق، ولذلك ارتأى ابن العربي رحمه الله أن هذه القاعدة النحوية لا يصح تنزيلها على أسماء الله الحسنى، فليس كل ما يصح عربية يصح تنزيله على ما يتعلق بأسماء الله الحسنى، وقد عضدد ذلك بأن الصحابة وعلماء الإسلام حين عددوا أسماء الله الحسنى، ذكروا منها المشتق وغير المشتق، ولم يفرقوا في ذلك بين الاسم والصفة يقول رحمه الله:" العالم عندنا اسم، كزيد اسم، وأحدهما يدل على الوجود، والآخر يدل على الوجود ومعنى معه زائد عليه، والذي يعضد ذلك أن الصحابة وعلماء الإسلام حين عددوا الأسماء ذكروا المشتق والمضاف والمطلق في مساق واحد إجراء على الأصل، ونبذا للقاعدة النحوية"[2].

المسألة الثانية: مسألة الترتيب في الوضوء

هذه من مسائل الخلاف المشهورة، وهي هل الترتيب بين أعضاء الوضوء واجب أم غير واجب؟

---

[1] أحكام القرآن 323/2-324. وهذه المسألة التي ذكرها ابلن العربي متعلقة بقضية الترادف فمن أنكره يجعل الأسماء المتعددة للشيء الواحد من باب تعدد الصفات، أما الاسم فواحد، وممن قال بذلك أبو علي الفارسي كما ذكر ابن العربي في هذه القصة، ينظر لمزيد من التفصيل في هذا الأمر" المزهر للسيوطي 322/1

[2] أحكام القرآن 325/2.

وقد ساق ابن العربي هذه المسألة عند قوله تعالى:" فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم" [المائدة 7] فجاء جواب الشرط "فاغسلوا" فينبغي البدء بما بدئ به فعل الشرط، ولذلك ذهب جمه من العلماء إلى وجوب الترتيب في بين أعضاء الوضوء على النسق الذي جاءت به الآية، يقول ابن العربي:" قوله تعالى: "فاغسلوا" الفاء حرف يقتضي الربط والسبب وهو بمعنى التعقيب، وقد بينا ذلك في رسالة الملجئة، وهي هاهنا جواب للشرط ربطت المشروط به وجعلته جوابه أو جزاءه، ولا خلاف فيه؛ بيد أن الشافعي ومن قال بقوله من علمائنا في وجوب الترتيب في الوضوء قال: إن في هذا دليلا على وجوب البداءة بالوجه؛ إذ هو جزاء الشرط وجوابه"[1].

أما من قال بعدم وجوب الترتيب، فعنده أن جواب الشرط هنا متعدد، ففيه فاغسلوا... وامسحو...، وإذا تعدد جواب الشرط، فلا يلزم فيه البدء بالجواب الأول، يقول القاضي:" وقال الآخرون الذين لا يرون ترتيب الوضوء: إن هذا القول صحيح فيما إذا كان جواب الشرط معنى واحدا؛ فأما إذا كانت جمل كلها جوابا وجزاء لم نبال بأيهما بدأت؛ إذ المطلوب تحصيلها"[2].

هذا الذي الرأي استحسنه ابن العربي، وجعل له رونقا، إلا أن هذا النظر اللغوي وحده لا يكفي في المسألة، بل ينبغي النظر إليها من وجوه أخرى، إذ ليس كل ما يصح نحوا، يصح شرعا، وذلك أن النبي عليه السلام بين ما ورد في هذه الآية بفعله عليه السلام، ففعله بيان للمجمل، ولم يثبت عن النبي عليه السلام أنه توضأ بغير الترتيب الذي ورد في الآية، فصار بذلك الترتيب واجبا يقول رحمه الله:" وهذا قول له رونق وليس بمحقق قال الله سبحانه وتعالى: {فاغسلوا وجوهكم} [المائدة: 6]؛ فبدأ بالوجه وعطف عليه غيره، فالنظر الصحيح في ذلك أن يقال: تجب البداءة بما بدأ الله به وهو الوجه، كما «قال النبي – صلى الله عليه وسلم – حين حج وجاء

---

[1] . نفسه 2/49-50.

[2] . نفسه 2/50.

إلى الصفا: نبدأ بما بدأ الله به»، وكانت البداءة بالصفا واجبة. ويعضد هذا أن النبي – صلى الله عليه وسلم – توضأ عمره كله مرتبا ترتيب القرآن، وفعله هذا بيان مجمل كتاب الله تعالى، وبيان المجمل الواجب واجب"[1].

فابن العربي رحمه الله بالرغم من أنه يتحاكم إلى القواعد النحوية في الاستنباط إلى أنه يعدد نظره في مورد الحكم، فإذا جاء ما يخالف النظر النحوي قدمه عليه، من فعل نبوي أو أثر صحيح إلى غير ذلك، وهذه إحدى الأمور التي برز فيها القاضي ابن العربي رحمه الله.

أهم المصادر:

- مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد، مكتبة المعارف، الرباط.
- أحكام القرءان: أبو بكر بن العربي، تحقيق: البجاوي، طبعة عالم الكتب.
- الموافقات، للشاطبي، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة 1970.
- الاعتصام: أبو إسحاق الشاطبي، ضبط وتصحيح أحمد عبد الشافي، ط.2، دار الكتب العلمية بيروت 1991
- البحر المحيط: ابو حيان الأندلسي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
- التيسير في القراءات السبع، عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو الداني، تحقيق اوتو تريزل، دار الكتاب العربي – بيروت، ط. 2 .1404هـ/ 1984م
- الكتاب: سيبويه، تحقيق وشرح، عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط.4. 2004.

---

[1]. نفسه 50/2

- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، تحقيق أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق ط . 2 . 2003.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الأقاويل، في وجوه التأويل: جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي معوض، مكتبة العبيكان، 1998.
- لسان العرب: ابن منظور، دار صادر ط . 4 .2005.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ابن عطية الأندلسي، تحقيق: الرحالة الفاروق، عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، السيد عبد العال السيد إبراهيم، محمد الشافعي الصادق العناني، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط.2. 2007.
- المقتضب: أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، القاهرة، 1994.
- معاني القرءان: أبو زكرياء يحي بن زياد الفراء، تحقيق ج1 أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، ج2 محمد علي النجار، ج3 عبد الفتاح إسماعيل شلبي، وعلي النجدي ناصف.دار السرور، بيروت لبنان،.
- معاني القرءان: أبو الحسن الأخفش، تحقيق هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط.1. 1990.
- معاني القرءان وإعرابه: أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، ط.1. 1988.
- النحو والتفسير أصول نظرية ونماذج تطبيقية: مولاي مصطفى أبو حازم، المطبعة والوراقة الوطنية مراكش 2015.
- النشر في القراءات العشر: أبو الخير محمد بن محمد المشهور بابن الجزري، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان. د.ت.

التكامل بين الفقه والنحو عند القاضي أبي بكر ابن العربي:
ملجئة المتفقهين أنموذجًا

د. عدنان أجانة

جامعة عبد المالك السعدي، تطوان

يتخذ مفهوم التكامل المعرفي موقعه من العلوم الإسلامية بكونه سمة منهجية ظاهرة فيها، وخصيصة بارزة من خصائصها المعرفية، وذلك لانبناء العلوم الإسلامية على وحدة مصدرها وتوحد مقاصدها، إذ كان القرآن الكريم هو الأصل الجامع لعلوم الشريعة وما انداح عنها من علوم إنسانية، وعلى خطابه تفرعت العلوم وتناسلت مسائلها وارتبطت مقاصدها، وهذا المفهوم من مقدمات هذا البحث المسلمة، وعليه تنبني قضاياه ومسائله، وقد عني الباحثون في التدليل عليها وتأصيلها وربطها بواقع المعرفة المتداولة، وبيان ما يترتب عليها من آفاق ومشاريع علمية رائدة[1].

وقد كانت هذا المفهوم إطارا منهجيا ظاهر المراعاة في مسار المعرفة الإسلامية على امتداد عصورها، وانبنى عليه قضايا ومسائل، وتفرع عنه آراء وتصورات، منها ما نجده في الحديث عن أقسام العلوم ومراتبها وتفاوتها وفضل كل علم على آخر وموقعه منه ونحو ذلك مما هو من تتمات النظر المبني على هذا المفهوم. ومنها ما نجده في تحصيل العلوم وطلبها على سبيل التدرج واستثمارها

---

[1] ينظر في ذلك:

- التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية: الأسس النظرية والشروط التطبيقية، ندوة دولية نظمت برحاب مؤسسة دار الحديث الحسنية بتاريخ: 12-11 فبراير 2009.
- التكامل المعرفي أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية تحرير رائد جميل عكاشة المعهد العالمي للفكر الإسلامي الطبعة الأولى: 2012.

في علم التفسير وشرح الحديث والشعر. وهذا كله يعكس وعيا منهجيا ومطلبا نظريا مؤطرا لمجمل هذه المظاهر والاعتبارات. واعتبر في ذلك بالعلوم التي تألفت من علوم أخرى، كعلم التفسير وعلم أصول الفقه ونحو ذلك تجده دالا على المنزع، قائما على هذا التصور.

والناظر في تراجم الأعلام تستوقفه جمهرة وافية من أهل العلم الذين كان لهم تفنن في علوم شتى، واستطاعوا من خلال طبعهم ونفوذ بصائرهم أن يؤلفوا منها كلا لا يتجزأ، ومجموعا لا تنفصل أجزاؤه. من أمثال الباقلاني والجويني والغزالي وابن حزم وابن العربي والشاطبي وغيرهم من كبار النظار. حيث كانت كتبهم دائرة معارف، وموسوعات كبرى. وقد صدرت عن هؤلاء الأعلام في بيان التكامل المعرفي وشروطه ومقتضياته كلمات منهجية، وأصول تنزل منزلة المقدمات الممهدات التي تضبط قانون التكامل بين العلوم، التي ذكروا أنها علوم متعاونة وبعضها مرتبط ببعض.

ولا شك أنه يعنينا اليوم أن نتجاوز القول في الاحتجاج للتكامل المعرفي وبيان أهميته إلى القول في شروطه ومقدماته ومقتضياته المعرفية والمنهجية، مما من شأنه أن يعيد الاعتبار لمجمل العلوم الإسلامية في مراتبها واعتبارات أقسامها وترتيب علاقة بعضها ببعض.

وإذا كان العلماء قديما قد عنوا بالتكامل المعرفي من جهة التطبيق والبيان العملي، فإنهم قد نبهوا في تفاريق كلامهم على مهمات من الأصول النظرية التي ينبغي استحضارها ومراعاتها. وهذه الأصول تحتاج إلى استخراج من دواوين الأئمة، واسترشاد بأعمالهم الجليلة التي قدموها متالا فريدا وأنموذجا متألقا للتكامل المعرفي، وهذا من شأنه إن تم أن يسهم في بيان التكامل المعرفي في الثقافة الإسلامية بكلام شديد التحصيل والتفصيل.

ومن أبرز العلماء الذين كان لهم حضور بارز في التكامل المعرفي، بوصفه سمة منهجية واضحة المعالم عندهم؛ القاضي أبو بكر ابن العربي كبير إشبيلية وواحد الأندلس في عصره علما وحفظا وجلالة وكثرة تصانيف، وقد أبدى القاضي وأعاد في بيان مقولة التكامل المعرفي نظريا وتطبيقيا، ونثر من شواهد ذلك في كتبه أمثلة كثيرة، بحيث يمكن أن يستخلص منها مادة نظرية

تسهم في بيان ما يتعلق بالتكامل المعرفي عنده من جهة التصور والتأصيل، ومن جهة الاستثمار والتوظيف.

ولا تخطئ عين الناظر في مؤلفات القاضي ومنهجه فيها أنه كان ذا مشروع بين المعالم، يقع التكامل المعرفي منه موقع الإطار الناظم والأساس المنهجي الذي اعتمده في نشر علومه التي كان ينتحلها.

ويمكن تصنيف التكامل المعرفي عند القاضي ابن العربي إلى قسمين:

الأول: ولنسمه التكامل الكلي؛

الثاني ولنسمه التكامل الجزئي.

أما التكامل الكلي، فهو الذي تتكامل فيه العلوم على اختلافها في بيان موضوع واحد، وذلك مثل ما نجده في كتاب أحكام القرآن لابن العربي وفي شروحه على الموطأ والترمذي. حيث يتداول المسألة الواحدة من عدة فنون ويديرها على علوم مختلفة، ومن هذا الباب نجد تحقيقاته في المسائل، وترجيحاته في الخلافيات وبيانه لموارد الأحكام ومصادرها، وتنبيهه على أصول المسائل ومقدماتها، فإن هذا كله مما يشتغل به بمنهجية معرفية تكاملية تتساند فيها المعارف وتتلاقى على موضوع واحد مع اختلاف جهات انتسابها إليه. بحيث كان نظره في كل مسألة مبنيا على اختلاف هذه الجهات ووضوحها عنده، كأنه كان يديرها على ما عنده من المعرفة، ويعرضها على ما لديه من فنون العلم، وقد قال في مقدمة شرحه للترمذي: "ونحن سنورد فيه إن شاء الله بحسب العارضة قولا في الإسناد والرجال والغريب وفنا من النحو والتوحيد والأحكام والآداب ونكتا من الحكم وإشارات إلى المصالح"[1].

وأما التكامل الجزئي فهو الذي يتكامل فيه علمان في موضوع واحد، على ما يظهر من تباعدهما، وذلك مثل ما نجده جليا في كتابه: ملجئة المتفقهين إلى غوامض النحويين واللغويين.

---

[1] عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي. ابن العربي: 6/1.

وغرضنا في هذا البحث أن نقف على معالم التكامل الجزئي عند القاضي أبي بكر ابن العربي، إذ كان التكامل الكلي يقضي بقراءة تراثه كله، واستخراج ما يصلح مادة لهذا الموضوع، ثم ترتيب مسائلها على نحو من الضبط المنهجي والاصطلاحي، وهذا لا يمكن ادعاؤه في هذا البحث، لكننا نعدل عنه إلى النظر في كتابه ملجئة المتفقهين إلى غوامض النحويين واللغويين للوقوف على معالم التكامل الجزئي فيه، حيث يشكل الكتاب موضوعا للنظر في موضوع التكامل المعرفي الجزئي من جهة كونه كتابا مؤلفا في بيان مواقع علم النحو من علم الفقه. وسنحاول في هذا البحث بيان قضيتين متعلقة بهذا الكتاب.

أولها: سياق تأليفه.

وثانيها: معالم منهجية التكامل الجزئي بين الفقه والنحو.

أولا: الكتاب وسياق تأليفه:

أحال ابن العربي على كتابه هذا في مواضع من كتبه، وورد عنوانه فيها ما بين مختصر ومطول، فإذا اختصره قال: الملجئة أو قال: ملجئة المتفقهين، وإذا أطاله قال: ملجئة المتفقهين إلى معرفة غوامض النحويين، أو قال: ملجئة المتفقهين إلى معرفة غوامض النحويين واللغويين.

وهذا الكتاب يعد الآن مفقودا، والظاهر أنه فقد قديما، لأنني لم أقف على نقل مباشر منه، ولا نجد عنه نقلا في الكتب سوى ما نقله عنه ابن العربي نفسه، والظاهر أيضا أن ابن العربي لم يعن بإسماع هذا الكتاب ولا تهمم به الطلبة كما هو الشأن في باقي كتبه، ومن ثم خلت من الإشارة إليه كتب الفهارس والسماعات.

ولم يوجد من هذا الكتاب سوى النقول التي أوردها ابن العربي في كتبه: أحكام القرآن والناسخ والمنسوخ والقبس وعارضة الأحوذي والناسخ والمنسوخ والمحصول وغيرها، وأكثر كتبه إحالة عليه فيها أحكام القرآن، وذلك لما بين الكتابين من الاتفاق في الغرض والمنهج. والإحالة عليه في هذه الكتب دالة على قدم تأليفه، وأنه من بواكر ما خطت يراعه في الأندلس.

ولا ندري كم كان حجم الملجئة؟ وهو تارة يصفه بالكتاب وتارة بالرسالة، وقد أحال عليه في أزيد من ستين موضعا من كتبه، وعند إحالته عليه يحيل بقوله:

بينا ذلك في كتاب ملجئة المتفقهين؛

استقصيناه من كتاب ملجئة المتفقهين إلى معرفة غوامض النحويين؛

وقد تكلمنا عليه في رسالة ملجئة المتفقهين؛

وقد بسطنا القول في ملجئة المتفقهين؛

واستوفينا القول في ذلك؛

وقد مهدنا القول في ذلك في كتاب ملجئة المتفقهين إلى معرفة غوامض النحويين؛

وقد حققنا ذلك في رسالة ملجئة المتفقهين؛

قد أحكمنا هذه المسألة في كتاب ملجئة المتفقهين؛

وقد شرحناه في ملجئة المتفقهين.

والبيان والاستقصاء والبسط والاستيفاء والتمهيد والتحقيق والشرح والإحكام عبارات دالة على أن الكتاب قد بسطت فيه المسائل وتوسع فيها، مما يخرج معها الكتاب إلى مجلد وسط.

كما أننا لا ندري كذلك المقدمة التي قدم بها للكتاب، وإن كان بيان أهمية النحو وضرورته في فهم الخطاب الشرعي من آكد العناصر التي نفترض ذكرها في المقدمة.

ويظهر من خلال إحالته على هذا الكتاب طبيعة مادته وطريقته فيه ومقصده منه، وأن طريقته فيه تشبه طريقته في أحكام القرآن، حيث يذكر الآية، ثم يخرج معانيها على ما تقتضيه الصناعة النحوية، ثم يبين أثر ذلك في المسائل الفقهية.

وقد اشتمل الكتاب على ما يزيد على ستين مسألة نثرها ابن العربي في سائر كتبه، ولم ينقل قوله فيها بلفظه، بل ذكر طرفا من المسائل وأحال على تحريرها وبسطها في كتاب الملجئة. ومن ثم فإن المادة الموجودة في كتبه لا تمثل مادة الملجئة، وإنما هي اختصار لها وعنوان عليها.

وبين من عنوان الكتاب (ملجئة المتفقهين إلى معرفة غوامض النحويين واللغويين). أنه ينحى باللائمة على جمهرة من متفقهي عصره في صرفهم النظر عن علم النحو، وعدم انشغالهم بتحصيل مسائله، زهادة فيه ووضعا له في غير الموضع الذي يستحقه. ومن ثم فإنه يعرض لهم من الضعف وعدم التحقيق في المسائل الفقهية بمقدار ضعفهم في علم النحو، لذلك ألف هذا الكتاب تنبيها لهذه الطائفة على مزية النحو، وضرورته في فهم الخطاب الشرعي.

والنحو واللغة يحيلان على معرفة التراكيب والمفردات، والفقيه لا غنى له عن معرفة الأحوال العارضة في التراكيب والمفردات وخواص التأليف العربي وفقه أسرار اللسان، ونحو ذلك مما يسميه ابن العربي غوامض النحويين واللغويين، ويعنى بها تلكم المسائل التي لا تنبه عليها المختصرات التي يقصدها شداة الطلبة إبان تحصيلهم، وهو وصف صادق على الكتاب، إذ كانت المسائل المبحوثة فيه ليست من ظواهر النحو بل من غوامضه. وليس بنا في هذا الموضع حاجة في بيان احتياج الفقه إلى النحو، لكون الكلام فيه مستوفى مبسوط في موضعه، ومن أبرز من استوفى الكلام عليه ابن الأرزق الغرناطي في كتابه روضة الإعلام[1].

والمشروع الذي انبنى عليه كتاب القاضي أبي بكر ابن العربي يشبه إلى حد كبير ما قام به قبله الإمام ابن فارس اللغوي صاحب كتاب: الصاحبي في فقه اللغة. وابن العربي قد وقف على كتب ابن فارس ونقل عنه وروى بعضها مثل كتاب مجمل اللغة وحلية الفقهاء وفتيا فقيه العرب وكتاب التاج له[2].

ونفترض افتراضا أن المقدمة التي وضعها ابن العربي رحمه الله لكتابه ملجئة المتفقهين تشبه في بعض عناصرها وبنائها وغرضها المقدمة التي وضعها ابن فارس لكتابه الصاحبي في فقه اللغة، وذلك لاتفاق الرجلين في المشروع وتقاربهما في المنهج. بيد أنه لم يكن في الأندلس قبل ابن العربي

---

[1] روضة الإعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام. ابن الأزرق الغرناطي: 449/1.

[2] فهرسة ابن خير الإشبيلي: 1/ 457.

تأليف في مثل هذا الباب من العلم ولا تهمم به، خلا إشارات وردت في كلام متقدمي أهل العلم من مشيخة الأندلس. لهذا يمكن عد هذا الكتاب فاتحة التأليف في هذا الباب في الأندلس.

والمتقدمون عدوا ملجئة المتفقهين مؤلفا في النحو، وذلك ظاهر لكون غالب مادته قائمة على التوجيه النحوي للآيات القرآنية، وما يترتب عليها من دلالات فقهية. وقالوا بأنه: "أعرب عن تقدمه فيه"[1].

ولم يكن ابن العربي نحويا على المعنى الخاص بالكلمة عند أهل الأندلس، لذلك لم يوصف بها في التراجم، ولم ينعت بنعت الأستاذية فيه على ما جرت به عادة الأندلسيين، كما أنه لم يؤلف فيه كتابا على رسم النحاة، ولم يتفرغ لتدريسه للطلبة، ولم يكن ذلك ضمن مشروعه العلمي، إذ كانت الأندلس في وقته تحفل بكبار النحاة الذين ذاع صيتهم في العالم الإسلامي مثل ابن الطرواة وابن السيد البطليوسي ونظرائهم ممن كانوا في مطلع القرن السادس الهجري.

ومعرفته النحوية فرع عن معرفته الأدبية الواسعة، وقد كان أول عهده بالطلب صارفا العناية إلى الأدب وفنونه بتوجيه من والده الأديب، وكان لنشأة القاضي بإشبيلية وهي يومئذ من حواضر الأندلس الكبيرة ومراكز العلم بها، أثره الكبير في توجهه العلمي ومعرفته الأدبية، وكان أبوه بإشبيلية كما قال الفتح بن خاقان: "بدرا في فلكها؛ وصدرا في مجلس ملكها، واصطفاه معتمد بني عباد؛ اصطفاه المأمون لابن أبي دؤاد"[2] وكان معدودا "من أهل الآداب الواسعة واللغة والبراعة والذكاء والتقدم في معرفة الخبر والشعر والافتنان بالعلوم وبجمعها"[3].

---

[1] قاله الحافظ أبو محمد الأشيري. ونقله عنه الدكتور المحقق الأستاذ عبد الله التوراتي في مقدمة تحقيقه للكتاب المتوسط في الاعتقاد. ابن العربي: 20 مقدمة الدراسة.

[2] مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس. ابن خاقان: 149.

[3] الصلة في تاريخ أئمة الأندلس. ابن بشكوال: 278.

وعلى دربه سار ابنه، فنشأ بإشبيلية وقضى فجر شبابه وضحاه بها، وهو وإن كان قد ارتحل عنها في سن السابعة عشرة، إلا أن عناية والده به وتوجيهه وطبعه القابل ونبوغه المبكر جعلته يطوي المراحل، ويبلغ في الزمن اليسير ما يعسر على من غبيت عليه معالم الطريق، وقد قال رحمه الله تعالى في هذا السياق: "حذقت القرآن ابن تسع سنين، ثم ثلاثا لضبط القرآن والعربية والحساب، وتمرنت في العربية والشعر واللغة، ثم رحل بي أبي إلى المشرق" ثم ذكر تمام رحلته وقال: "لم أرحل من الأندلس حتى أحكمت كتاب سيبويه"[1]. كما درس من كتب النحو: كتاب المقتضب للمبرد، وكتاب الإيضاح لأبي علي الفارسي، والجمل للزجاجي، والأصول لابن السراج، وقرأ الأشعار الستة وشعر أبي تمام والمتنبي وكثيرا من أشعار العرب والمحدثين. وفصيح ثعلب وإصلاح المنطق لابن السكيت والأمالي لأبي علي القالي.[2]

وهذا التمرن في العربية والشعر واللغة في هذه الفترة، مع وجود الدواعي والطبع القابل، يقضي بحفظه الأشعار المختارة من الدواوين، واطلاعه على مذاهب العرب في الشعر وتعلقه بطرف صالح من الأدب. ويحكي القاضي خبرا متصلا بمعرفته الأدبية في هذه الفترة، عندما كانوا في ضيافة أحد الأمراء من بني كعب بن سليم فترنم ابن عم الأمير منشدا:

وأحْلَى الهوَى ما شكَّ في الوصلِ رَبُّهُ *** وفي الهجْرِ فهْوَ الدهرَ يرْجُو ويتَّقِي

فقال: لعن الله أبا الطيب، أو يشك الرب؟.

فقلت له في الحال: ليس كما ظن صاحبك أيها الأمير، إنما أراد بالرب ها هنا الصاحب، يقول: ألذ الهوى ما كان العاشق فيه من الوصال وبلوغ الآمال على ريب، فهو في وقته كله بين رجاء لما يؤمله وتقاة لما يقطع به، كما قال:

إذَا لم يكُنْ في الحبِّ سُخْطٌ ولا رِضَى *** فأينَ حَلَاواتُ الرسائِلِ والكُتْبِ

---

[1] بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس. الضبي: 126/1.

[2] قانون التأويل. ابن العربي: 416.

وأخذنا نضيف إلى ذلك من الأغراض، في طرفي الإبرام والانتقاض، ما حرك فيهم إلى مبرتي داعي الانتهاض، وأقبلوا يتعجبون مني، ويسألون كم سني، ويستكشفونني عني، فبقرت لهم حديثي، وذكرت لهم نجيثي، وأعلمت الأمير بأن أبي معي فاستدعاه، وقمنا الثلاثة إلى مأواه، فخلع علينا خلعه، وأسبل أدمعه، وجاء كل خوان بأفنان الألوان، فقال لنا: لا تسرفوا فإن الشبع بأثر الجوع معطب، وكأني بكم لم ينزل بكم سغب[1]. ويتضح من هذه الأخبار صورة عامة للتحصيل الممنهج في هذه السن المبكرة، الذي كان بإشراف والده ابتداء، وقد كان لهذا أثر كبير في تحصيله للمعارف فيما بعد على جهة من الاستعياب لأصولها والفهم لمقاصدها والوقوف على غاياتها.

وقد كان من مذهبه المتعلق بهذا الغرض تقديم تعلم العربية والشعر على سائر الفنون، فقد ذكر ابن خلدون أن القاضي أبا بكر بن العربي ذهب في كتاب رحلته إلى طريقة غريبة في وجه التعليم وأعاد في ذلك وأبدى، وقدم تعليم العربية والشعر على سائر العلوم كما هو مذهب أهل الأندلس. قال: لأن الشعر ديوان العرب ويدعو على تقديمه وتعليم العربية في التعليم ضرورة فساد اللغة، ثم ينتقل منه إلى الحساب، فيتمرن فيه حتى يرى القوانين، ثم ينتقل إلى درس القرآن فإنه يتيسر عليك بهذه المقدمة. ثم قال: ويا غفلة أهل بلادنا في أن يؤخذ الصبي بكتاب الله في أول أمره، يقرأ ما لا يفهم، وينصب في أمر غيره أهم ما عليه منه. ثم قال: ينظر في أصول الدين ثم أصول الفقه ثم الجدل ثم الحديث وعلومه، ونهى مع ذلك أن يخلط في التعليم علمان إلا أن يكون المتعلم قابلا لذلك بجودة الفهم والنشاط. وعلق عليه ابن خلدون بقوله: هذا ما أشار إليه القاضي أبو بكر رحمه الله وهو لعمري مذهب حسن إلا أن العوائد لا تساعد عليه وهي أملك بالأحوال ووجه ما اختصت به العوائد[2]. وهذا دال على منزعه في هذا الباب، وأنه يرى العلوم العربية مفتاح العلوم، والمدخل إلى الشريعة والباب الذي منه ينبغي أن يلج كل دارس لعلوم الشريعة. كما أنه

---

[1] نفسه: 430.

[2] مقدمة ابن خلدون: 742.

يرى أن الشعر العربي بوصفه متنا لغويا فصيحا مستوعبا لطرائق العرب في كلامها وسننها في عباراتها ما يفتتح به المنغلق من دلالات الكتاب، ويتضح به المنبهم من معاني الخطاب.

ومما ينبغي التنبيه عليه أن ابن العربي لم يتفرغ عمره لدراسة النحو بناء على مذهبه في الطلب، لذلك كان علمه بالنحو مندرجا ضمن علمه بالأدب، ونعني بالأدب مجمل العلوم العربية التي كان ينتحلها القاضي رحمه الله. ونزعم هنا أن أدب القاضي ابن العربي رحمه الله كان له أثر كبير في إبداعه، وأن طبعه القابل للأدب وتوفره على مادته حفظا ورواية وتدريسا وتأليفا وشعرا وكتابة، أهله لاكتساب المعارف والدخول إليها من بابها، كما أهله للعبارة عنها وتأصيل مباحثها وتفصيل مسائلها على نحو من البسط في الفكرة والتفنن في العبارة والتصرف في الأساليب وتنوع العرض والبيان. من غير إخلال بمقتضيات الفصاحة، ولا إغفال لمقامات البيان، وهي طريقة جديدة افتتح بها ابن العربي في الأندلس عهدا جديدا من النثر العلمي، ولا يتأتى هذا النمط من الكتابة إلا لمن كان قوي المنة في العربية متسع المجال في المعرفة الأدبية، لأنه كلما اتسع نطاق اللغة اتسع معه نطاق الإدراك والوعي، وعندما يتسع نطاق الوعي يتسع معه نطاق العمل والسعي، وهذه أمور يتصل بعضها ببعض ولا بد. لهذا كان إبداعه فيما ينتحله من العلوم والمعارف، وما ينتهض له من الفنون ويقرره من المسائل بسبيل واضح من علم الأدب. وقد كانت طريقته في الكتابة والبيان موضع اقتداء من طلبة العلم في الأندلس، فقد ذكر في ترجمة أبي البركات البلفيقي أنه "رام في ابتداء طلبه التشبه بالقاضي أبي بكر بن العربي في لقاء العلماء ومصاحبة الأدباء، والأخذ في المعارف كلها والتكلم في أنواعها، والإكثار من ملح الحكايات، وطرف الأخبار، وغرائب الآثار"[1].

[1] المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا. النباهي: 164.

ومن مسموعات القاضي النحوية التي رواها بالأندلس؛ كتاب الإيضاح لأبي علي الفارسي،[1] وكتاب البهي في النّحو للفراء،[2] وكتاب الإشارة في النحو؛ وهي مقدمة من تأليف الشيخ أبي الحسن علي بن محمد بن ثابت الخولاني المعروف بالحداد المهدوي. قال ابن العربي رحمه الله: كنت أحضر عند الشيخ الفقيه الإمام المقرئ الأديب الشاعر أبي الحسن علي بن محمد بن ثابت، وهذه المقدمة وشرحها وغير ذلك من تواليفه تقرأ عليه أيام كوني بالمهدية في شهور سنة خمس وثمانين وأربع مئة[3]. وهذه التي قرأها ورواها من عيون المصادر في النحو، وعليها تدور الكتب والشروح، ومنها يتخرج النحاة وإلى كلام أصحابها يحتكمون.

وقد حرص ابن العربي على أن يضبط موقع علم النحو من سائر علوم الشريعة، وأن يحفظ مرتبته في الطلب والتحصيل، وفي الاستثمار والتفعيل، وهو بذلك نصب نفسه للنظر في جهة يغفلها الناس، وهي تكامل النحو مع الفقه. وبيان مواضع الفصل والوصل في هذا التكامل وما يحتاجه كل علم من مسائل العلم الآخر. هذا بعض ما يتعلق بسياق هذا الكتاب وخبر تأليفه.

ثانيا: معالم منهجية التكامل الجزئي بين الفقه والنحو.

تقوم المعرفة النحوية والفقهية على توارد النظرين في خطاب الشريعة، قرآنا كريما وحديثا نبويا، إلا أنهما يتباينان موضوعا ومنهجا وغاية، وهذا التوارد يقتضي ترتيب النظر فيهما على جهة من التكامل التي تضمن موقع كل علم ومقصده، حتى لا يجور علم على علم، ولا تختلط مسائله بعلم آخر، ولا يتأتى ذلك إلا بمقدمات ممهدات وتصور سابق ومنهج مضبوط.

وقد نبه القاضي في كتبه على أصول ومهمات يمكن عدها مقدمات منهجية، بين يدي التكامل المعرفي بين العلوم، وقد ذكرها منثورة في كتبه وأحال عليها، ونفترض فرضا أن مقدمة

---

[1] فهرسة ابن خير الإشبيلي: 384

[2] نفسه: 386.

[3] نفسه: 397.

كتابه ملجئة المتفقهين قد ألم فيها الإمام بهذا الغرض، كما نجده في نظير هذا الكتاب وهو أحكام القرآن[1]، وكما فصله في قانون التأويل.

ومن تأمل صنيع القاضي في تآليفه، يجد بينا أنه قد أقام علاقة ارتباط قوية بين تصانيفه كلها، إذ لا يخلو كل كتاب منها من الإشارة إلى كتبه الأخرى ومسائلها، وهذه الإشارة تجعل كل كتاب مرتبطا بآخر ارتباطا تكامليا، فما فصل في موضع يجمل في موضع، وما اختصر في موضع يطول في الآخر، وهذا الارتباط الذي أقامه بين كتبه يعكس الارتباط الحاصل بينها في مشروعه العام، وفي تصوره للمعرفة الإسلامية.

وأكثر الكتب ارتباطا بملجئة المتفقهين هو كتابه أحكام القرآن حيث أحال عليه فيه في مواضع كثيرة، وربط بينه وبين الأحكام في الغرض العام، إذ كان الأحكام كتابا في التكامل الكلي والملجئة كتاب في التكامل الجزئي.

وإذا صح هذا فإن النظر في مقدمات التكامل المعرفي يسعفنا بها مجموع ما وصلنا من كتبه، إذ كان بعضها يكمل بعضا ويخدمه. والتكامل المعرفي الكلي منه والجزئي، تحكمه ضوابط عامة، ومنهجية واحدة، وقد خلصنا إلى مقدمات سبعة بين يدي التكامل الجزئي الذي تجلى في كتابه الملجئة، وهذه المقدمات دل عليها بكلامه ونبه عليها عبارة وإشارة، وهي:

المقدمة الأولى: معرفة أقسام العلوم

وهذه المعرفة سابقة على طلبها وتحصيلها[2]. وهذا أمر يصححه النظر ويقتضيه التأمل، وذلك لأن الهجوم على طلب العلوم دون معرفة أقسامها وموضوع كل قسم يوقع الطالب في فساد التحصيل وسوء التصور، لذلك كان لا بد قبل الخوض في استثمار العلوم وإعمالها معرفة

---

[1] ينظر: مقدمة احكام القرآن لابن العربي. قراءة وتعليق: د عبد الرزاق هرماس.

[2] قانون التأويل: ابن العربي: 507.

أقسامها ابتداء، وهذا التقسيم ينفع كثيرا في طلب هذه العلوم وتحصيلها، وتقسيم العلوم بيان أنواعها ووجوهها نوع من العلوم، ومقدمة ينبغي تصحيحها بين يدي التكامل المعرفي.

وقد عني القاضي ببيان أقسام العلوم وذكر وجوه من التقسيمات التي تحتملها، فهي من وجه على ثلاثة أقسام: علم باللفظ، وعلم بالمعنى، وعلم بوجه دلالة اللفظ على المعنى. وتنقسم العلوم من وجه آخر إلى ظاهر وباطن، وتنقسم من وجه آخر إلى نظري وعملي. وتنقسم من وجه آخر إلى علم عقد، وعلم عمل. "ومن الواضح أنه بني تصنيفه على نظر في واقع العلوم كما هي، إلى جانب انطلاقه من صورة ذهنية للعلم حددت له ما هو واجب على المسلم أن يعتقده، وبفضل هذه النظرة المزدوجة جاء تقسيمه متحررا -إلى حد ما- من التقاسيم التي سبقته، إلى جانب أن البنية العامة التي اعتمدها هي بنية طريفة وعملية، تدل على تمكنه من الثقافة الإسلامية وتبحره فيها"[1].

وعلم النحو بهذا الاعتبار يندرج في قسم الظاهر[2]، كما يمكن أن يندرج في قسم الباطن باعتبار آخر، وذلك لو أريد بالباطن "أنه لا يوصل إليه إلا بعد معرفة غيره، فهو باطن بالإضافة إليه، فهذا كله ممكن صحيح القصد لا مشاحة فيه، بيد أنه قد صار اليوم معرفة النحو واللغة عندنا باطن، لأنه يفتقر إلى تعلم، حتى قد صنف في غريب القرآن ونحوه كتب كثيرة استغرقت العمر وأتعبت النفس فصارت باطنا، وقد كان عند الصحابة ظاهرا يقينا[3].

المقدمة الثانية: معرفة مراتب العلوم.

يترتب على معرفة أقسام العلوم معرفة مراتبها من جهة متعلقها، وإذا كان القرآن الكريم عنده يقع في مركز الدائرة، فإن العلوم تتخذ موقعها منه قربا وبعدا، ومن أصول هذا الباب عند

---

[1] قانون التأويل. مقدمة المحقق د محمد السليماني: 314.
[2] نفسه: 514.
[3] نفسه: 537.

القاضي رحمه الله ما ذكره في قانون التأويل من حديثه عن أنواع العلوم وترتيبها وبيان أفضلية بعضها على بعض وبيان أن القرآن الكريم هو الأصل الجامع فيها وبيان طرق تحصيلها وكيفيات ذلك، وقد تحدث بتفصيل عن أقسام العلوم وذكر غايتها وأنها "مطلوبة للتوصل إلى العلم الأقصى، وهو معرفة الله"[1].

المقدمة الثالثة: ترتيب الطلب.

يترتب على معرفة مراتب العلوم ترتيب الطلب فيها بدءا بالأهم فالأهم، وذلك أن المتعلم لا ينبغي أن "يخوض في التعليم دفعة، بل يقبل على الأهم، فإذا أكمله انتقل إلى غيره"[2]، كما أن على المتعلم في طلبه أن يهجم على العلم دفعة، بل عليه أن يقدم عليه معرفة أغراض ذلك العلم ومقاصده ومرتبته من سائر العلوم ووجوه استثماره وغير ذلك، لذلك كان حقا على "كل من يحاول الْخَوْض فِي فن من الْعُلُوم إِذا علم مَقْصُوده مِنْهُ أَن يحاول بدءا الْإِحَاطَة بسوابقه الَّتِي لَا بُد لَهُ مِنْهَا فِي مَعْرفَته وشروطه الَّتِي هِيَ مَعُونَة عَلَيْهِ"[3] ومن ثم ربما فات كثير من الناس كيفية الطلب: وأولها المقصد إلى تعلم علم العربية والأشعار، فإنهما ديوان العرب التي دفعت إليها ضرورة فساد اللغات؛ ثم تنتقل إلى الحساب، فتتمرن فيه حتى ترى القوانين، فإنه علم عظيم؛

ثم انتقل إلى درس القرآن فإنه يتيسر لك بهذه المقدمات؛

ثم تنظر في أصول الدين؛

ثم تنظر في علم الجدل؛

ثم تروي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا تشتغل بغير الصحيح، فيذهب عمرك ودينك ضياعا؛

---

[1] نفسه: 506.

[2] نفسه: 638.

[3] المحصول في أصول الفقه. ابن العربي: 28.

ثم تتعلم تركيب الجميع على آي القرآن، كما رتبناه لك في "المشكلين" و"الأحكام" تفصيلا، وكما أشرنا إليه ها هنا مجملا، وإن كان من جودة الذهن والجدة وفراغ الوقت للنظر في علمين من هذه العلوم في حالة يقرب عليه مدى التحصيل فليفعل. فقد عرفناكم القوانين، وبسطنا لكم في التمكين[1].

بهذا التصور يقع علم النحو في أول ما ينبغي تعلمه من علوم الشريعة، وذلك لضرورته في فهم الخطاب وتركيبه، وأهميته في بيان معاني الخطاب وأوضاع العرب في كلامها.

المقدمة الرابعة: تركيب العلوم.

ثم يترتب على طلب هذه العلوم وتحصيلها تعلم كيفية تركيبها في منهج متكامل، وهي التي أشار غليها بقوله: "ثم تتعلم تركيب الجميع على آي القرآن، كما رتبناه لك في "المشكلين" و"الأحكام" تفصيلا، وكما أشرنا إليه ها هنا مجملا"[2].

ومعنى التركيب هنا يقع في معنى التكامل الذي نستعمله في هذا البحث، وهو أن يتعلم الطالب تركيب العلوم فيما بينها على جهة من الترتيب. وقد أحال القاضي في بيان هذا التركيب ووجوه ترتيبه على كتبه، ومن أخصها كتاب احكام القرآن، وكتاب عارضة الأحوذي في شرح جامع الترمذي، ففي الكتاب الأول: يذكر الآية ثم يعقب عليها بقوله فيها مسائل ويعددها، ويتناول في هذه المسائل فنونا من العلم كاللغة والنحو والصرف والبلاغة والفقه والأصول والقراءات ونحو ذلك، يعددها ويرتب بعضها على بعض، ولا يستعرض من هذه المسائل إلا ما له تعلق بالآية، كما لا يستعرض من هذه العلوم سوى من كانت الآية مقتضة له من جهة اللفظ أو المعنى. وفي عارضة الأحوذي: يعنون المسائل فيقول: الإسناد الأحكام الغريب الأصول ونحو هذا، ويذكر في كل عنوان ما يتعلق بالحديث الذي يشرحه.

---

[1] قانون التأويل. ابن العربي: 643.

[2] قانون التأويل. ابن العربي: 644.

ويتفرع عن هذا التركيب الكلي بين العلوم، ترتيب آخر جزئي، وهو:

المقدمة الخامسة: في تركيب النحو مع الفقه.

إذا نظرنا في تركيب النحو مع الفقه، والجهة التي يترتب فيه هذان العلمان، فسنجد المنهج المتبع فيها من خلال ما وصلنا من مسائل الملجئة، يقوم على تصدير المسألة ببيان الحكم النحوي في الآية وتحرير القول فيه على مذهب النحاة، ثم ترتيب النظر الفقهي عليه من خلال بناء المعنى الفقهي على المعنى النحوي. وبذلك يمكن القول بأن بنية كتاب ملجئة المتفقهين إلى غوامض النحويين من خلال ما وصلنا من نقول عن الكتاب قائمة على نمط واجد يتكرر في كل مسألة، وهو يقوم على العناصر التالية: عرض النص القرآني أو الحديثي، ثم بيان موقع الإشكال فيه، ثم بيان تخريج الإشكال وحله من خلال علم العربية. وعلى هذا الترتيب كان سياق القول في مسائل الملجئة. وهذا التركيب على هذا النحو أفرز لنا جهتين من الترتيب المعتبر.

الجهة الأولى، ولنسمها: جهة الاقتراض.

ويقصد بها أن تركيب النحو مع الفقه يقتضي اقتراض الفقه منه مسائل منتقاة، ينبني عليها النظر الفقهي، وهذا الاقتراض يكون على ترتيب معين، وهو الذي ألمع إليه ابن العربي في ملجئة المتفقهين إلى غوامض النحويين. والإلجاء أشد الاضطرار، واختياره لهذه الكلمة في عنوان الكتاب دال على منزع منهجي واضح في ذلك، وهو أن المسائل التي ذكرها في الكتاب أمثلة واضحة ونماذج دالة على أن المتفقه مضطر إلى النظر في بعض مسائل النحو التي تلجئه إليها الدلالة التي يبحث عنها الفقيه ويقتضيه النظر فيها، ومعنى هذا أن التكامل الحاصل بين النحو والفقه إنما هو في المواضع التي يلتقي فيها نظر الفقيه والنحوي في المسألة، وهي مواضع الفصل، وتبقى بعد ذلك مواضع أخرى ينفرد فيها كل نظر عن الآخر ولنسمها بمواضع الفصل وهي مجمل مسائل العلمين، وهذا التركيب بين العلمين ليس ضربا اختياريا من النظر العلمي، بل هو تكامل

واجب وضروري، بحيث ينبني عليه عند إغفاله إشكالات لا يستطيع الفقيه من خلال النظر الفقهي المجرد أن ينفصل عنها بأجوبة واضحة. لأن "المعنى يترتب على اللغات، وقانونها النحو"[1].

وغوامض النحويين المذكورة في العنوان؛ مسائل مختارة من النحو، ومعنى هذا أن المتفقه لا يحتاج إلى كل مسائل النحو بل يحتاج إلى بعضها، فكما أن في علم النحو مسائل لا يحتاجها الفقيه فكذلك في الفقه مسائل لا يحتاجها النحوي، وذلك مما له تعلق بمسائل الصناعة من جهة الاحتجاج لها وبسط الأدلة على ما فيها من المسائل، ونحو ذلك مما ينفرد به كل علم.

والضابط المنهجي المعتبر في عد مسألة من مسائل النحو ضمن اعتبارات النظر الفقهي. قرر فيه أصلا عاما وقانونا جامعا، ولنسمه قانون الاحتياج. وهو المعبر عنه عند القاضي بالملجئة. وقد تصرف هذا المعنى في كلامه ودار على لسانه كقوله "علم الحديث يفتقر المحدث فيه إلى هذا". وقوله: لم يكن بد من ضبط الأمرين لاختلاف المعنى باختلافهما، حتى يترتب المعنى على اللغات، وقانونها وهو النحو لتغير المعنى بتغيرهما"، ونحو هذه العبارات.

والتعبير بالإلجاء له دلالة قوية في بيان شروط التكامل، لأن الإلجاء ترجمة عن الاحتياج الشديد، وينبغي تقييده بمفهوم آخر وهو التوقف والاحتياج إذا نظر إليه بقيد التوقف، كان معيارا ضابطا لكل مسألة نحوية في الصناعة الفقهية.

وقانون الاحتياج ينضبط بالأثر الذي يتوقف عليه الإعمال، وذلك أن النحو مثلا من الناحية التركيبية لا غنى للناظر في الفقه عنه، والمادة النحوية في كتب النحاة كبيرة ومتنوعة ومختلفة، وفيها أبواب ومسائل وقضايا خلافية، وغرض الفقيه منها ما له علقة بالفقه، وهو بيان العلاقات الكامنة بين التراكيب وتسميتها وبيان الأوجه المرتبة عليها، وهذا الغرض من التوظيف يكون

---

[1] قانون التأويل. ابن العربي: 516.

خادما وموجها لمقدار الاستثمار. وعلى أساسه يتم استدعاء أبواب وإقصاء أبواب أخرى. والتوقف والاحتياج ألفاظ موضحة وعبارات دالة، تضبط مقدار المسائل التي ينبغي استثمارها في الفقه.

ومن أمثلة اقتراض الفقه من النحو في الملجئة:

- الخلاف الفقهي المبني على الحركة الإعرابية.

كقوله: اختلفوا فيمن قتل صيدا، هل عليه القيمة، أو المثل من النعم؟ لأجل اختلاف القراءات في قوله: {فجزاء مثل} [المائدة: 95] بإضافة الجزاء إلى المثل، أو وضعه نعتا له، فلم يكن بد من معرفة القراءات واللغات وقانونها النحو، وتركيب الأحكام على ذلك مما اضطر الناس إليه حين فسد عليهم الكلام العربي وافتقروا إلى تحصيله بالتعليم الصناعي.

- الخلاف الفقهي المبني على دلالة عرف اللغة.

كقوله: وقدر السفر مشكوك فيه حتى يكون سفرا ظاهرا، وبحثه فيما يتعلق بمسألتنا أن الله تعالى لما علق الحكم بالسفر علمت العرب ذلك بفضل علمها بلسانها، وجري عادتها في أعمالها، فلما جاء الأمر اقتصرنا فيه على العربية وعلى هذا الأمر مبنى الخلاف[1].

- ومما يشتبه الأمر فيه هل يتم الاقتراض فيه من النحو أم لا، مسائل من النحو نبه عليها، وذلك مثل:

مسألة رجوع الوصف على موصوفين مختلفي العامل، وذلك كقوله تعالى: {وأمهات نسائكم} [النساء: 23] اختلف النحاة في الوصف في قوله: {اللاتي دخلتم بهن} فقيل: يرجع إلى الربائب والأمهات وهو اختيار أهل الكوفة. وقيل: يرجع إلى الربائب خاصة وهو اختيار أهل البصرة، وجعلوا رجوع الوصف إلى الموصوفين المختلفي العامل ممنوعا كالعطف على عاملين. وجوز ذلك كله أهل الكوفة، ورأوا أن عامل الإضافة غير عامل الخفض بحرف الجر.

---

[1] أحكام القرآن. ابن العربي: 111/1.

قال القاضي: واعلموا أن هذه المسألة من غوامض العلم وأخذها من طريق النحو يضعف؛ فإن الصحابة العرب القرشيين الذين نزل القرآن بلغتهم أعرف من غيرهم بمقطع المقصود منهم؛ وقد اختلفوا فيه وخصوصا عليا مع مقداره في العلمين[1].

ومثل مسألة الفرق بين الاسم والصفة، وأن الاسم كل لفظ جعل للدلالة على المعنى إن لم يكن مشتقا، فإن كان مشتقا فليس باسم وإنما هو صفة، قال القاضي: "وهذه قاعدة أسسها سيبويه ليرتب عليها قانونا من الصناعة في التصريف والجمع والتصغير، والحذف والزيادة والنسبة، وغير ذلك من الأبواب؛ إذ لحظ ذلك في مجاري العربية، وهو أمر لا تحتاج إليه الشريعة بعضد، ولا ترده بقصد؛ فلا معنى لإنكارها للقوم أو إقرارها"[2].

الجهة الثانية، ولنسمها: جهة الاعتراض.

ويقصد بها المسائل التي يقررها النحاة في كتبهم، لكن يترتب عند إعادة تركيبها مع النظر الفقهي قلق وعدم مناسبة، وفي هذا يغلب النظر الفقهي على النظر النحوي البحت، وعلى هذا يتخرج أقوال القاضي التي انتقد فيها النحاة في كتابه ملجئة المتفقهين، وذلك مثل:

مسألة الضمير المذكر العائد على لفظ مؤنث، كقوله تعالى: {وإن لكم في الأنعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه} [النحل: 66]: فجاء الضمير بلفظ التذكير عائدا على جمع مؤنث. وقد أجاب النحاة بأجوبة:

الأول: قال سيبويه: العرب تخبر عن الأنعام بخبر الواحد، وما أراه عول عليه إلا في هذه الآية. وهذا لا يشبه منصبه، ولا يليق بإدراكه.

---

[1] نفسه: 484/1.

[2] نفسه: 337/2.

الثاني: قال الكسائي: معناه نسقيكم مما في بطون ما ذكرنا، وهذا تقدير بعيد لا يحتاج إليه.

الثالث: قال الفراء: الأنعام والنعم واحد، والنعم مذكر، ولهذا تقول العرب: هذا نعم وارد، فرجع إلى لفظ النعم الذي هو معنى الأنعام، وهذا تركيب طويل مستغنى عنه.

الرابع: قال الكسائي أيضا: إنما يريد نسقيكم مما في بطون بعضه، وهو الذي عول عليه أبو عبيدة، فإنه قال: معناه نسقيكم مما في بطون أيها كان له لبن منها.

الخامس: أن التذكير إنما جيء به لأنه راجع على ذكر النعم؛ لأن اللبن للذكر منسوب.

السادس: قال القاضي الإمام أبو بكر: إنما يرجع التذكير إلى معنى الجمع، والتأنيث إلى معنى الجماعة، فذكر في آية النحل باعتبار لفظ الجمع المذكر، وأنث في آية المؤمن باعتبار تأنيث لفظ الجماعة، وينتظم المعنى بهذا التأويل انتظاما حسنا. والتأنيث باعتبار الجماعة والتذكير باعتبار الجمع أكثر في القرآن واللغة من رمل يبرين ومها فلسطين[1].

ومن هذا الباب:

ترجيحه لحمل الأفعال بعضها على بعض من حمل الحروف بعضها على بعض، فقال: "عادة العرب أن تحمل معاني الأفعال على الأفعال لما بينهما من الارتباط والاتصال، وجهلت النحوية هذا فقال كثير منهم: إن حروف الجر يبدل بعضها من بعض، ويحمل بعضها معاني البعض، فخفي عليهم وضع فعل مكان فعل، وهو أوسع وأقيس، ولجوا بجهلهم إلى الحروف التي يضيق فيها نطاق الكلام والاحتمال[2]. ويتخرج على هذا الترجيح أن أن جاء في قوله تعالى: {فما لبث أن جاء بعجل حنيذ} [هود: 69] ليست في موضع حتى جاء كما قال كبراء النحويين:

---

[1] نفسه: 130/3.

[2] نفسه: 243/1.

قال القاضي: وأعجب لهم كيف استجازوا ذلك مع سعة معرفتهم. وقال غيرهم ما قد استوفينا ذكره في الملجئة، وحققنا أن موضع "أن جاء" منصوب على حكم المفعول.

تضعيفه كون الباء للتبعيض، حيث قال: "ظن بعض الشافعية وحشوية النحوية أن الباء للتبعيض، ولم يبق ذو لسان رطب إلا وقد أفاض في ذلك حتى صار الكلام فيها إجلالا بالمتكلم، ولا يجوز لمن شدا طرفا من العربية أن يعتقد في الباء ذلك، وإن كانت ترد في موضع لا يحتاج إليها فيه لربط الفعل بالاسم، فليس ذلك إلا لمعنى؛ تقول: مررت بزيد، فهذا لإلصاق الفعل بالاسم، ثم تقول: مررت زيدا فيبقى المعنى"[1].

تضعيفه للقول بزيادة لا في قوله تعالى: (لا جناح عليه ألا يطوف بهما). قال الفراء: معنى قوله: (لا جناح عليه ألا يطوف بهما) معناه أن يطوف، وحرف "لا" زائدة، وهذا ضعيف من وجهين: أحدهما: أنا قد بينا في مواضع أنه يبعد أن تكون "لا" زائدة.

الثاني: أنه لا لغوي ولا فقيه يعادل عائشة رضي الله عنها. وقد قررتها غير زائدة، وقد بينت معناها، فلا رأي للفراء ولا غيره.

اختياره توجيه المتكلمين لقوله تعالى: {ما خلقت هذا باطلا} على توجيه النحويين، حيث قال المتكلمون: إن "باطلا" منصوب على نعت لمصدر محذوف، قال القاضي: وهذا أحسن في المعنى المقصود؛ لأنه لو كان حالا كما قال النحويون لجاز من هذا أن يكون معناه؟ ما خلقت هذا؛ لأن الحال لا يأتي إلا بعد تمام الكلام، فدل أن "باطلا" لم يات بعد تمام الكلام، إذ لا يصح الكلام من قوله: {ما خلقت هذا باطلا} ولا يتم، ولو وقف أحد على قوله: {باطلا} لكان كفرا[2].

وقد يستطرد فيقرر قاعدة كلية تنبني عليها وجوه من المسائل، كقوله: الصحيح عندي أن كل فعل لا بد لكل متعلق من متعلقاته من بناء يختص به قصدا للتمييز بين المعاني بالألفاظ

---

[1] نفسه: 64/2.

[2] المسالك في شرح موطأ الإمام مالك. ابن العربي: 423/3.

المختصة بها، وهي سبعة: الفاعل، والمفعول، والزمان، والمكان، وأحوال الفعل الثلاثة من ماض، ومستقبل، وحال، ويتداخلان، ثم يتفرع إلى عشرة وإلى أكثر منها بحسب تزايد المتعلقات. وكل واحد من هذه الأبنية يتميز بخصصيته اللفظية عن غيره تميزه بمعناه، وقد يتميز ببنائه في حركاته وترددداته المتصلة وتردداته المنفصلة، كقولك: معه، وله، وبه، وغير ذلك. فإذا وضع العربي أحدهما موضع الآخر جاز، وهذا على جهة الاستعارة، وهذا بين للمنصف استقصيناه من كتاب ملجئة المتفقهين إلى معرفة غوامض النحويين"[1].

وهذه قاعدة جليلة من فقه النحو، ناظرة إلى وجوه العرب في تصرفها ولسان القرآن الكريم في بيانه وعادته في الخطاب.

ومن خلال ما تقدم من هذه الأمثلة يتضح أن التكامل المعرفي القائم بين النحو الفقه مفتقر إلى شرط مصحح له وهو شرط المناسبة، وذلك أن المسألة المقررة في النحو إذا ما تم استثمارها في الفقه، فإنه ينبغي تعديلها أو مناقشتها حتى تناسب النظر الفقهي. وحتى لا يستبد النحو بنظر الفقيه في الخطاب. وإعمالا لهذا الأصل، تم استدعاء جمل من مسائل العربية وأبوابها مناسبة للوظيفة التي يستدعى لها.

خاتمة البحث:

وبعد: فقد أغنى القاضي المكتبة العربية بهذا التأليف الفريد الذي لم يكن له سابق في الأندلس، وقد استظهرنا سابقا أن يكون مشروعه هذا ناظرا إلى مشروع ابن فارس العلامة اللغوي المشهور، وقد استفتح ابن العربي بهذا التأليف القول مشروعا علميا رائدا في الأندلس، وبهذه المعاجلة لم يكن نحويا صرفا ولا لغويا خالصا، بل كان نظره فيهما من الجهة التي سميناها تكاملا معرفيا، وذلك أنه ركب من علم النحو الفقه علما واحدا ناظرا في نص القرآن الكريم أو الحديث النبوي الشريف.

---

[1] نفسه: 222/1.

وهذا منزع غريب في النظر، نهج به في الأندلس نهجا جديدا من البيان العلمي، لم يكن للأندلسيين عهد بمثله من قبل، وذلك أنهم جروا على ما كانت عليه مشيختهم من التحقق بمسائ كل علم والتدقيق فيها والتملي بالرواية عن أهل العلم والأخبار.

ولعل الناظر في كتب القاضي أبي بكر رحمه الله إذ يعجب من تصرفه في العلوم وتفننه فيها، ووجوه استثماره لها، مع أنه لم يكن له فيها حظ زائد على مشيخة زمانه، بل كان بعض شيوخه ومن كان في طبقته من مشيخة الأندلس أكثر منه علما وأوسع دائرة، ليلحظ أن الذي برزه في العلم وجعله إماما في زمان الأئمة معرفته بوجوه الفصل والوصل بين المعارف والعلوم التي كان ينتحلها، أو بعبارته هو معرفته بوجوه تركيب هذه العلوم وترتيبها فيما بينها، وهذا باب من العلم قل من يحسنه، وضرب من النظر يعز من يتقنه، لأنه يقوم على فهم دقيق لطبيعة هذه العلوم ووجوه تلاقيها ومواضع انفصالها بعضها عن بعض، وهو بعد ذلك يقوم على وعي منهجي دقيق، يقوم على توظيف هذه العلوم توظيفا يسمح بتكاملها وعدم طغيان علم منها على آخر. "فالعلوم متعددة والعالم واحد، ويرجع في فتواه وتصوراته إلى أصل واحد جامع يراعيه في عمله ونظره، وتنتظم بحسبه العلوم وتترتب، وذلك الأصل منطق تتصل بموجبه العلوم وتفترق، ومجمع لثوابت معرفية واعية. وتتعدد العلوم يفضي إلى العلم، ومعناه أن هناك علما أصليا وعلوما فرعية، والفروع وسائل لبلوغ الأصل لأنه المروم:[1]

ومن ثم فإننا ندعي في هذا البحث؛ أن القاضي ابن العربي رحمه الله، إنما برز في العلوم وبذ أهل عصره من هذا الجانب أي جانب التكامل المعرفي، وأن كتبه أو غالبها إنما هي تطبيقات عملية لهذا المفهوم. وفي ترجمته إشارة إلى هذا المعنى حيث يقول تلميذه ابن بشكوال: كان من

---

[1] الخطاب النحوي ومنهج المعرفة. د: عبد الرحمن بودرع. مجلة التأويل. العدد: 2سنة : 2015 ص: 186.

أهل التفنن في العلوم والاستبحار فيها والجمع لها، متقدما في المعارف كلها، متكلما في أنواعها، نافذا في جميعها، حريصا على أدائها ونشرها، ثاقب الذهن في تمييز الصواب منها[1].

وقد استطاع من خلال تفننه في العلوم واتساع مداركه فيها أن تكون له نظرة عامة للمعرفة الإسلامية في تلك الفترة، وأن يجيل النظر في مقاصدها ومسائلها، وأن يقف على حدودها وآفاقها، وكان اتساع ابن العربي في العلوم وأخذه منها بالنصيب الظاهر معينا له على بناء تصور نسقي للمعرفة الإسلامية في شمولها وأبوابها، ومن هذا البناء أشرف على علوم الشريعة واللغة والتاريخ وغيرها، فأخذ ينظر نظرا جامعا مؤسسا على مداخل متكاملة، وجهات متعاونة، أهلته ليكون له نظره الخاص في مسائل العلوم وتحريراته وتنبيهاته، ومن هذا الباب اكتسب شهرته التي طبقت الآفاق، وتنافس الناس في الأخذ عنه، لكونه كان يمثل طبقة عالية في العلم، ومنفردة في التأصيل.

ولا شك أن دراسة التكامل المعرفي عند القاضي أبي بكر ابن العربي مشروع أنف، من شأنه أن يسفر عن قضايا منهجية في فكره وتراثه، وهو مشروع متصل الأسباب بمشروع القاضي نفسه، فكتبه بذلك شاهدة، وموضوعاتها بذلك ناطقة، وعسى أن يتهمم به الباحثون، والله أعلم وأحكم، والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع:

- أحكام القرآن، القاضي أبو بكر بن العربي، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م

[1] الصلة في تاريخ أئمة الأندلس. ابن بشكوال: 558.

- بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، أحمد بن عميرة الضبي، دار الكاتب العربي – القاهرة، عام النشر: 1967 م
- التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية الأسس النظرية والشروط التطبيقية، ندوة دولية نظمت برحاب مؤسسة دار الحديث الحسنية بتاريخ: 11-12 فبراير 2009.
- التكامل المعرفي أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية تحرير رائد جميل عكاشة المعهد العالمي للفكر الإسلامي الطبعة الأولى: 2012.
- ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ابن خلدون، تح: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م
- الصلة في تاريخ أئمة الأندلس. أبو القاسم ابن بشكوال، عني بنشره وصححه وراجع أصله: السيد عزت العطار الحسيني، الناشر: مكتبة الخانجي، الطبعة: الثانية، 1374 هـ - 1955 م
- عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي. ابن العربي: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
- فهرسة ابن خير الإشبيلي: حققه وضبط نصه وعلق عليه: بشار عواد معروف – محمود بشار عواد، دار الغرب الاسلامي – تونس، الطبعة: الأولى، 2009 م
- قانون التأويل، أبو بكر بن العربي، دراسة وتحقيق: محمّد السّليماني، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1986 م
- المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، أبو الحسن النباهي، تح: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة - بيروت/لبنان، الطبعة: الخامسة، 1403هـ -1983م
- المحصول في أصول الفقه، القاضي أبو بكر بن العربي، تح: حسين علي اليدري، دار البيارق – الأردن، الطبعة الأولى ، 1420هـ-1999م

- المسالِك في شرح موطأ مالك، القاضي أبو بكر بن العربي، قرأه وعلّق عليه: محمد بن الحسين السُّليماني وعائشة بنت الحسين السُّليماني، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، 1428 هـ - 2007 م
- مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس. الفتح بن خاقان الإشبيلي، تح: محمد علي شوابكة، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الأولى- 1983م
  - المقالات:
- الخطاب النحوي ومنهج المعرفة. د: عبد الرحمن بودرع. مجلة التأويل. العدد: 2سنة : 2015.

من عنايةِ عُلماءِ المغرب الأقصى بالقاضي ابن العربي المَعَافِرِي وآثارِه

د. يونس السبّاح

الرابطة المحمدية للعلماء/ الحسيمة

مقدّمة:

يعتبر **الإمام القاضي أبو بكر ابن العَرَبِي (ت: 543هـ)** من أئمّة الفقه المالكي الذين بلغوا رُتبة الاجتهاد، وتعتبر آثاره خير شاهد على علوّ كعبه، واتّساع عارضته في مختلف الفنون. والحديث عن آثار ابن العربي طويل الذّيول، متشعّب المسالك، بحثَه العلماء –وما زالوا– ودرسوا ما شاء الله لهم أن يدرسوا، ومع ذلك كلّه، فإنّ العلماء مازال يستدرك اللاّحق منهم على السابق إلى أن يشاء الله.

وهذا البحث الذي بين أيدينا، نتناول فيه بعض عناية علماء المغرب **(الأقصى)** بالقاضي أبي بكر ابن العربي المعافري المالكي، في مجالاتٍ متعدّدة، إذ يعتبر مادة تكشيفيةً وتوثيقية في الآن نفسه لجهود علماء المغرب عامّة في الاعتناء بآثار ابن العربي، وما يتعلق بها من مجالات.

وقد حاولتُ فيه إبراز بعض الجوانب التي لم يسبق الحديث عنها، سواء في درس أحكامه، أو تحقيق تراثه، أو نسخ كتبه، أو التعليق عنها...مبرزاً قيمة هذه الجهود المباركة، وخاصّة ما يتعلّق بجهود العلاّمة المحقق محمد بوخبزة في الباب، إذ يعدّ رحمه الله من العلماء المغاربة الذين عنوا في وقت مبكّر بهذا العلَم، وتعدّدت أعماله حوله.

خطة البحث:

هذا، وقد جعلته بعد هذه المقدمة في ثلاثة مباحث وخاتمة، تتلوها لائحة المصادر والمراجع، وهذه عناوينها:

- المبحث الأول: عنايتهم بالتّدريس.
- المبحث الثاني: عنايتهم بالتعريف والتحقيق.
- المبحث الثالث: عنايتهم بالتّأليف والتّحشية.

المبحث الأول: عنايتهم بالتّدريس.

كانت أحكام القرآن على رأس قائمة كتب ابن العربي في الشّهرة، ونالت حظوة عظيمة لدى الفقهاء الراسخين في العلم، وكانت طباعتها في حدّ ذاتها ثورة في الدّرس التفسيري، إذ كان تدريس التفسير من الصّعب بمكان، وكان يعتقد عند تعاطيه موت السلطان، ولذلك تهيّبه النّاس، ونورد فيما يأتي أبرز الأعلام الذين اهتموا بتدريس كتابه الأحكام، علماً أنّ الجامع بين هؤلاء هو سعة الاطّلاع والتّمكن المعرفي، وفيما يأتي أسماؤهم:

1-أحمد بن المامون البلغيثي (ت: 1348هـ/1929م)

درّس الفقيه الأديب القاضي مولاي أحمد بن المامون البلغيتي **كتاب أحكام القرآن لابن العربي** في أواخر حياته، ويعتبَر أوّل من درّسه بالقرويين كما يقول إدريس القيطوني[1]، (ويكفي أن نعلم بتدريس "أحكام القرآن" لابن العربي في رحاب القرويين ليكون دليلاً وشاهداً على المحاولات الجادّة التي للنّهوض بالتّفسير، وبعثه وإحيائه، فهو اختيار مصيب لا محالةَ، ووقوعه من هذا المصدر الذي يؤصّل الفقهَ المالكيّ ويربطه بالنّصوص دليلٌ على إدراك أخطاء المرحلة السابقة، والسّعي حثياً لتجاوزها بالعودة إلى الأصول، من أجل إنعاش الشّريعة الإسلاميّة، ومدّها باجتهادات صائبة، تساعد المسلمين على مواصلة العمل بالكتاب والسنّة في حياتهم الدّينية والدّنيويّة)[2].

---

1 معجم المطبوعات. ص: 39.

2 الدراسات القرآنية بالمغرب في القرن الرابع عشر الهجري. للوافي ص: 222.

وقد أخذه عنه تلامذة كُثر، بيد أنّ هذه الدّروس لم تطُل مع الأسف، ومن بين من درَس عليه أحكام القرآن: العلامة الحسين بالبشير[1]، والعلامة سيدي محمد ابن سودة[2]، وعبد الكريم الغُمري[3]، وعبد الواحد العلَوي[4]، وعبد الرحمن الغريسي[5]، وعلال الفاسي[6]، وغيرهم.

وهذا الدّرس التّفسيري كان له أثر وأيّ أثر، فقد أبرز لنا تلامذة حملوا المشعل من بعد شيخهم، يعدّون من أبرز درّس أحكام القرآن أيضاً فيما بعد، وقد تحدّث الأستاذ علال الفاسي رحمه الله عن علاقته بأحكام القرآن وممارسته لها، ووصف درس شيخه البلغيتي فقال: (ليست هذه أول مرة أعرف فيها الأحكام. ولكنّها أول مرة درستها بتتابع، ووقوف عند المهم من نقطها.

وقد سبق لي، أنا وثُلة من زملائي، أثناء دراستنا العالية بالقرويين، أنْ طلبنا من شيخنا، المرحوم أبي العباس أحمد البلغيثي قراءتها معنا. فافتتحناها عليه بموطن العنزة من القرويين. وواصلنا الدراسة فيها، ولكن سرعان الله ما قضى الله بوفاة الشيخ، ونحن لم نتم أحكام ثلاثة أحزاب منها[7]. وفي ذلك الوقت، كنا نعاني صعوبة كبيرة في تفهم هذا الكتاب، سواء نحن التلامذة أو الشيخ.

---

1 إتحاف ذوي العلم والرّسوخ. ص: 18.

2 نفسه. ص: 28.

3 نفسه. ص: 72.

4 نفسه. ص: 87.

5 الدراسات القرآنية بالمغرب للوافي. ص: 256.

6 أبو بكر ابن العربي في أحكام القرآن. ص: 77.

7 من التناقضات الواردة في كتب التراجم، ما أورده العلامة المختار السوسي ترجمة إبرهيم التازيلالتي الرّسموكي نقلاً عن المترجَم له قوله: (أخذ عن أبي العباس البلغيثي المختصر أحكام ابن العربي المعافري إلى أن تمّت). انظر المعسول: 190/11. وهو مناقض لكلام علال الفاسي السارد والذي ذكر أنّه لم يتم أكثر من ثلاثة أحزاب كما تقدّم.

وقد وجدت عديداً من المواطن موقوفة، غير مفهومة، وبحثنا في ذلك الوقت عن سبب هذه الصعوبة التي نجدها، فاعتبرناها جميعاً راجعة إلى التصحيف المطبعي الكثير. فاضطُرنا إلى استحضار النسخة الخطية، الموجودة بخزانة القرويين، باسم الأحكام الكبرى.

فكانت عند الشيخ يعارض عليها. ثم يستحضرها في الصباح لمقابلة ما يتوقف فيه الجميع. وكنتُ -أي: علال الفاسي- أنا السّارد، فكنت أجد كذلك صعوبة، سواء في المطبوع أو المخطوط، لأنّ الكلّ في التصحيف والتحريف سواء. ولأن بين الجميع تبايناً، وتناقلاً، واختلافاً.

وأذكر أنّ الشيخ كان يقول أخيراً: «إن هذه الأحكام المطبوعة، هي الكبرى. أما الموجودة في القرويين، فهي الصغرى»)[1].

2-الفقيه محمد بن العَرْبِي العلَوي (ت: 1384هـ/1964م)

أقرأ الفقيه العلاّمة محمد بن العربي العلوي **أحكام القرآن لابن العربي** برحاب جامع القرويين العامر، وكان يجِدُ في تلك الدّروس مندوحةً للحطّ من قيمة المحتلّ، وذكر سلبياته، في سياق إبراز الوطنية الصّادقة لذلك الجيل، وكانت هذه الدّروس تطاوعه في ذلك، ومادّة التفسير تمكّن صاحبها من هذا الأمر لما تضمّنه كتاب الله تعالى من الموضوعات الكثيرة، ولأنّه حمّال أوجه، وصالح لكلّ زمان ومكان، ومن أجل هذا الأمر كان المحتلّ يضرب ألف حساب وحساب لمادة التفسير بخلاف الموادّ الأخرى.

وكان ممّن حضر دروسه في هذه الحقبة، **شيخنا العلامة الأديب الشريف سيدي محمد بوخبزة** رحمه الله، فقد ذكره في ترجمته التي كتبها عن نفسه بعنوان: **"ترجمتي بقلمي"** فقال ما نصّه: **(وفي نحو عام 1370 هـ زرتُ مدينة فاس ومكثت بها أياماً، أخذت فيها دروساً على الفقيه الشهير محمد بن العَرْبِي العلَوي بالقرويين في أحكام القرآن لابن العربي)**[2].

---

1 أبو بكر ابن العربي في أحكام القرآن. ص: 77-78.

2 توجد هذه الترجمة ضمن مجموع لمحمد بوخبزة (مخطوط). ص: 165-172.

وذكر ذلك أيضاً في كتابه: "**معجم تفاسير القرآن**" حيث قال ضمن حديثه عن القاضي ابن العربي: (**ولا ننسَ كلمتَه في متبوعه الإمام مالك: "وإن قالها ملك، فلسنا له بممالك"، وهي كلمةٌ أوّل ما سمعتها من العلامة محمد بن العَرْبِي العلوي رحمه الله، بكرسي إقرائه في درسه لأحكام ابن العربي بجامع القرويين بفاس سنة نيّف وسبعين وثلاثمائة وألف**)[1].

3-علال الفاسي (ت: 1394هـ/1974م)

اهتبل العلاّمة الكبير، والسياسي الخطير، بالقاضي ابن العربي منذ دراسته بالقرويّين، فقد أخذ هناك دروساً في أحكام القرآن على شيخه العلامة الأديب القاضي أحمد بن المامون البلغيتي رحمه الله حسبما تقدّم، ولما نُفي إلى دولة الغابون بإفريقيا الاستوائية من طرف السّلطات الاستعمارية عام 1937م، تمّ منعه من الاتّصال بالكتب، وبعد جهد جهيد سمح له بكتابين بعد كتاب الله تعالى، فكان أوّلهما: ديوان ابن هانئ، وثانيهما: أحكام القرآن لابن العربي. وهناك كتب بحثاً هامّاً سمّاه: "**أبو بكر ابن العربي في أحكام القرآن**" تضمّن وقفات جيّدة[2].

وقد تفرّغ لأحكام القرآن لابن العربي هناك، فكتب ملاحظاته عليه، على نسخته التي كان يمتلك والتي طبعت بمطبعة السعادة بمصر سنة 1331هـ. وقد جمعت هذه الطّرر وطبعت ضمن كتاب[3].

وقد عاد علال الفاسي رحمه الله بعد مدّة مديدة ليدرّس الكتاب لطلبة دار الحديث الحسنية -إبّان افتتاحها- بنفس جديد، ورؤية متبصّرة، وعقلية ناضجة أكثر، وهو الذي سبق له مع الكتاب حكايات وحكايات، واستوقفته أمور عدّة، فكان مثال المدرّس البحّاثة الذي يغوص

---

1 معجم تفاسير القرآن الكريم لمحمد بوخبزة. الجزء الثاني. ص: 417. وانظر كتاب: الدراسات القرآنية بالمغرب في القرن الرابع عشر الهجري للوافي ص: 214-215. فقد أورد ترجمته ودرسه للتّفسير تحديداً.

2 انظر تصدير كتاب: أبو بكر ابن العربي في أحكام القرآن. ص: 5-7.

3 طبع الكتاب بعنوان: أبو بكر ابن العربي في أحكام القرآن. ويليه: تعليقات على كتاب الأحكام. إخراج وإعداد: عبد الرحمن الحريشي، ومراجعة وتصحيح: المختار باقة. منشورات مؤسسة علال الفاسي. الطبعة الثانية. سنة 1438هـ-2017م.

مع ابن العربي في استنباطاته، ويتتبّعه في استطراداته، وبذلك كان يفتح للطلبة آفاقاً للاجتهاد، والبحث العلمي الجاد[1].

4- عبد الرحمن الغريسي (ت: 1398هـ/1977م)

يعدّ الفقيه العلامة عبد الرحمن الغْريسي أحد المتمكّنين من علوم الشريعة، والمحبّب إليهم دراسة التّفسير، وقد أخذ عنه جلّة من الطّلبة بمختلف الأنحاء، وكان رحمه الله ممّن أسندت إليهم مادّة التّفسير بدار الحديث الحسنية إبّان افتتاحها[2]، وكان أحد من درّس كتاب أحكام القرآن لابن العربي دراسة تحقيق وتدقيق[3]، وكان يمتع الطّلبة بمهاراته الفائقة في الفقه الإسلامي واستحضار شواهده[4].

5- محمد المرير (ت: 1398هـ/1977م)

درّس الفقيه محمد المرير أحكام ابن العربي لطلبة المعهد الدّيني العالي مدّة، وقد وصف هذه الدروس في فهرسته "النعيم المقيم" حيث قال: (**ولقد كنتُ أقرأ مع الطلبة كتاب: "أحكام القرآن" لابن العربي، وكنتُ أطيل الذيل في التّقرير، وأتتبع كلام ابن العربي حرفاً حرفاً، وأجهد نفسي في شرح كلامه، لأنه لا يخفى كلام إمام مشارك، مجتهد في مآخذ الأحكام، واستخراج**

---

1 انظر الإتحافات السّنية، بتراجم من درّس بدار الحديث الحسنية. ص: 30. ومن الأوهام فيها ما نُقل بالهامش من أنّه نشر ما وُجد من تلك الدروس في كتاب: المدخل لعلوم القرآن والتّفسير. وكتاب: أبو بكر ابن العربي في أحكام القرآن. فالأوّل صحيح، والثاني غير صحيح، وقد تقدّم الكلام على أنّ ما كتبه علال الفاسي سواء في هذا البحث أو في طرره على الأحكام، كان بمنفاه بالكابون قبل أن يدرّس طلبة دار الحديث الحسنية، أمّا بالدّار فكان يقتصر على تدريس الكتاب ومناقشته، وممّن درس عليه الدكتور عبد السلام الكنوني حفظه الله.

2 الإتحافات السّنية، بتراجم من درّس بدار الحديث الحسنية. ص: 87.

3 الدراسات القرآنية بالمغرب في القرن الرابع عشر الهجري للوافي. ص: 256.

4 كان من أبرز من أخذوا عنه من تلك الأفواج الدكتور عز الدين المعيار الإدريسي. أستاذ التعليم العالي ورئيس المجلس العلمي لمراكش.

الفروع من تلك الآيات التي تتعلق بها، ويأتي بأقوال المفسرين في الآية. وكان في الغالب يُجمِل فيها ويرجح ما تبين له الترجيح فيه من الأقوال)[1].

ثمّ بيّن منهجه الذي سار عليه، ورأيه في تدريس الكتاب فقال: (فكنت أجعل تفسيره بمثابة المتن، حتى كان الدّرس لا يستوعب إلاّ أسطراً يسيرة، كما أثبت ذلك فيما جمعته من تلك الدروس[2].

ولكن هؤلاء الطلبة كانوا كلهم علماء نبلاء[3]، ومع ذلك كنت أسألُهم هل يروقهم أن أبقى سائراً على هذا السَّنَن، أو أختصر فيه؟ فكانوا كلهم يجيبون بالبقاء على نسقي، محبّذين لذلك.

ولكن مثل دراسة "أحكام ابن العربي" على هذا النّسق، وبسط اختصاره، وبيان مجمله، وإيضاح خفائه بجلب أصول النّصوص، وتزيين خواتيم تلك السّطور، بيواقيت الفصوص، تسُرّ العموم والخصوص، مع غاية البيان، وتحقيق ما عوّل عليه المفسّرون، واعتمده أعيانُ أعيان الفقهاء من الفروع، التي يدان بها الملك الدّيّان، والعلم كلّه للرّحمان، الذي علّم القرآن)[4].

ومن الجدير بالذّكر هنا ونحن نتحدّث عن الفقيه المرير وتدريسه لأحكام القرآن، نورد شهادة لأحد تلاميذه ممّن حضر هذه الدّروس، وهو الأستاذ محمد التّجاني الدّردابي رحمه الله، الذي يقول:

(وشرّفني الحظّ أن كنت من تلاميذه المخلصين المزاولين لدروسه، كان يعطي دروساً في التفسير بكتاب "أحكام القرآن" للعلامة ابن العربي المعافري الأندلسي، فكنت تقرأ عليه التّفسير

---

1 النعيم المقيم: 6/ 135.

2 سيأتي الحديث عنها.

3 كان من أبرز من أخذ عنه في درس أحكام القرآن، السادة: المحامي السيد محمد الفلاح، والأستاذ المحقق سعيد أعراب، والمحامي محمد التجاني الدردابي، وغيرهم. ينظر: شيخ العلوم المرحوم الفقيه سيدي محمد المرير في ذكراه الأربعينية. كلمة الأستاذ عبد الغفور الناصر ص: 72.

4 النعيم المقيم: 6/ 135.

لكلام الله عزّ وجلّ، وفي نفس الوقت يستعرض معك علوم القراءات، وعلوم الحديث، وتراجم الرواة، وفقه اللغة، والنحو، والصرف، والبلاغة، والبيان، والبديع، ثمّ يغوص في استنباط الأحكام الفقهية من كلام الله عزّ وجلّ، وهنا ترى كيف تؤخذ الأحكام من منابعها، وكيف يغوص البحّار لاستخراج الجوهرة من صدفتها، واستجلاء لمعان الزّمرّدة بواسطة أدواتها، وهي العلوم السابقة)[1].

6-أحمد بنتاويت: (ت: 1414هـ/1993م)

يعتبر الفقيه أحمد بنتاويت من الفقهاء المبرّزين الذين زاولوا تدريس مادّة: "الخلاف العالي" في الفقه بكتاب بداية المجتهد، وهو من المراجع التي درّسها لطلبة دار الحديث الحسنية، كما درّس تفسير القرآن مراراً بتطوان، بالكراسي العلمية وبكليّة أصول الدّين.

أمّا كتاب **"أحكام القرآن"** لابن العرَبي فقد كان محبّباً إليه، وقد أسند إليه تدريسه ضمن المواد الموكولة إليه بدار الحديث الحسنية[2]، وله عليه تقريرات مهمّة، مسحوبة على ورق النّسخ (ستانسيل)، بيد أنّ هذه التّقريرات لم تلق عناية من طلبته ولا من أسرته، كما لم تَلْق مؤلّفاته الأخرى وخزانته العناية أيضاً، وقد حاولت مع بعض أقاربه من أسرته وطلبته، أن أعثر على نسخة من العمل قصد التعريف بها تعريفاً شاملاً لكن دون جدوى.

وقد وصف هذه الدّروس أحد من تلقّاها عنه من طلبته، وهو الأستاذ الدكتور إدريس خليفة فقال: (ثمّ أخذ يدرّس بها -أي: بدار الحديث الحسنية- أحكام القرآن بكتاب الأحكام لابن العرَبي، فكان هذا الدّرس في التّفسير من أهمّ الدّروس التي كانت تُلقَى بدار الحديث الحسنية، ولقد أظهر الفقيه ما له من قدرات علمية على تتبّع استدلالات ابن العربي، فلم يكن مقرّراً لها

---

1 شيخ العلوم المرحوم الفقيه سيدي محمد المرير في ذكراه الأربعينية. ص: 48.

2 نسبها إليه تلميذة الأستاذ عمر الجيدي في ترجمته الصادر بجريدة منبر الرابطة عدد: 59. بتاريخ: 30 شتنبر 193م. وهو ضمن الكتاب التأبيني الذي أُعدّ له. ص: 108-111. وبكتاب: الإتحافات السّنيّة، بتراجم من درّس بدار الحديث الحسنيّة. ص: 97. ونسبها الأستاذ إبراهيم الوافي غلطاً لشقيقه الأستاذ الأديب محمد بنتاويت، والصواب أنّه لأخيه الفقيه أحمد جزماً. انظر: الدّراسات القرآنية بالمغرب في القرن الرّابع عشر الهجري. ص: 342.

ومفسّراً لمضامينها فقط، بل كان يذكر توجيهات الأقوال ويناقشها، ويرُدّ ويعترض، ممّا دلّ على قوّته وجُرأته، وكمال أدواته العلمية)[1].

7- محمد بن الأمين بوخبزة الحسني (ت: 1442هـ/2020م)

درّس الأستاذ الفقيه محمد بوخبزة أحكام القرآن مراراً، ولسنوات عديدة بمعهد الإمام الشاطبي بتطوان، لطلبة القسم الخامس والسادس بنظام المعهد قبل أن ينضوي تحت الوزارة الوصية ضمن نظام التّعليم العتيق.

وقد كانت دروسه مفيدة جدّاً لما يمتلكه من الأدوات التي تمكّنه من تتبع ابن العربي في مختلف مستويات، فكان كثيراً ما يرجع إلى مظان أحكامه، ويتعقّبه في كثير من الأحيان. ثمّ درّس أيضاً الأحكام الصغرى له، وأثناء ذلك كان يحرّر دروسه التي سمّاها: **(من أحكام القرآن)** والتي لم تستمر طويلاً بسبب سفره للحج كما هو مبيّن في موضعه.

8- الفقيه العلامة محمد محفوظ البحراوي حفظه الله.

يعدّ الفقيه العلامة المدرّس محمد محفوظ البحراوي من البقيّة الباقية من العلماء الراسخين الذين يعطون للتّدريس حقّه، ويتتبّعون عبارات الكتب العتيقة، فيحلّون مغالقها، ويبيّنون معانيها بمهارة عالية، والرّجل له من التّمكّن العلمي الحظ الكبير، ولذلك تسند إليه الكتب العلمية الصعبة، كجمع الجوامع في الأصول، وقواعد المنجور، وبداية المجتهد، وأحكام ابن العربي ...

وقد درّس أحكام القرآن لسنوات عديدة لطلبة معهدي الإمام الشاطبي، والإمام مالك للتعليم العتيق بتطوان، قبل إحداث نظام التعليم العتيق وبعده، وما زال حفظه الله مستمراً في عطاءاته المتتالية في تدريس الكتاب، وله عليه طرر وحواشي تعدّ من أنفس وأجود ما كتب حوله، وهي جديرة بالجمع والترتيب والتّقريب، ليستفيد منها الناس، ويتجاوزوا بها كلّ صعب في الكتاب.

---

1 مقال الأستاذ إدريس حليفة ضمن كتاب: (القاضي النّزيه العلامة السيد الحاج أحمد بنتاويت) ص: 9-10.

المبحث الثاني: عنايتهم بالتعريف والتحقيق.

اعتنى بتراث الإمام ابن العربي لفيف مبارك من العلماء، وكان لبعضهم موضوع أطروحة أو نحو ذلك، وتعدّدت العنايات، بتعدّد الشّخصيات، بيد أنّنا نجمل هنا أبرزها في الساحة العلمية لما لأصحابها من قصب السّبق في المجال.

1- جهود الأستاذ المحقق سعيد أعراب (ت: 1424هـ/ 2003م)

- **في مجال الدّراسة:**

تعتبر جهود العلامة سعيد أعراب في التّعريف بالقاضي أبي بكر بن العربي وتحقيق تراثه من الأعمال المبكرة في هذا الصّدد، فقد نشر مقالات عدّة في سنوات (1971-1979م) عبر مجلة دعوة الحق، تتبّع فيها سيرة ابن العربي بنوع من التّفصيل، وبحسب الإمكانات المتوفّرة لديه، ولذلك كان عمله رائداً في الباب.

ثمّ شاء الله أن يجمع هذه المقالات وينظمها في سلك التّأليف، فجاءت مجتمعة في أربعة فصول، ضمّنها كتاباً سماه: (مع القاضي أبي بكر بن العربي)، وطبع عن دار الغرب الإسلامي[1].

وقد ذكر في خاتمته، أنّها دراسة حاول فيها إبراز أهمّ الجوانب من حياة الإمام القاضي ابن العربي، بالقدر الذي أسعفت به المصادر، وأنّه عوّل أكثر على آثاره، وما يرويه هو بنفسه[2].

- **في مجال التّحقيق:**

وبالإضافة إلى الدّراسة التي صنعها الأستاذ أعراب، فإنّ ما خطّه فيها لم يكن كافياً لأشباع نَهَمه من تراث القاضي ابن العربي، فشارك في التّحقيق أيضاً، وذلك من خلال استخراج وتحقيق مختصر "ترتيب الرّحلة، للتّرغيب في الملّة"، وهو مستخرج من قانون التّأويل، وليس كتاباً مستقلاً

---

1 طبع الكتاب عن دار الغرب الإسلامي الطبعة الأولى: 1407هـ/1987م.

2 مع القاضي أبي بكر بن العربي. ص: 180.

بنفسه كما قال، واعتمد فيه على نسختين وصفهما ووصف بعدهما عمله في التّحقيق، وأردف ذلك كلّه بمجوعة من الفهارس[1].

ثمّ شارك أيضاً في تحقيق كتاب آخر بالاشتراك، وهو كتاب: **(الأحكام الصغرى)** لابن العربي[2]، وقد سبق أن طبع الكتاب من طرف السّلطان عبد الحفيظ العلوي[3].

2- جهود الدكتور الوزير عبد الكبير العلوي المدَغْري (ت:1438هـ/2017م)

اعتنى الدكتور المدغري بكتاب ابن العربي **(النّاسخ والمنسوخ)** سنوات طويلة، وقدّم له بدراسة علمية وافية، استوعبت جميع مضامين الكتاب، علاوة على الترجمة التي أعدّها كانت وافية بالغرض، بالإضافة إلى تحقيق نصّ الكتاب والتعليق عليه.

وقد قُدّم الكتاب لنيل دكتوراه الدّولة في الدّراسات العليا من دار الحديث الحسنية – التابعة لجامعة القرويين– بإشراف الدّكتورة عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، وذلك بتاريخ: 15 شعبان 1399هـ/10 يوليوز 1979م، ونال به درجة الدّكتوراه بميزة حسن جدّاً[4]. وطبع بعد نحو عشر سنوات من إنهاء العمل فيه[5]. وعلى هذا فيعتبر من الجهود المغربية التي تذكر فتشكر، في العناية بتراث ابن العربي والتنبّه إليها.

---

1 نفسه. ص: 184.

2 حقّق الأستاذ سعيد أعراب الجزء الأوّل، وحقق الثاني منه الأستاذان محمد الزيزي ومحمد البكاري، وطبع في جزأين كبيرين عن المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة (إيسيسكو)، الطبعة الأولى: 1412هـ/1991م.

3 ذكر الأستاذ علال الفاسي رحمه الله أنّ الأحكام الصّغرى هي أوّل ما طبع من مؤلّفات ابن العربي، وقد نشرها جلالة الملك المغربي السابق المولى عبد الحفيظ، فيما نشره من الكتب السلفية القيّمة، وذلك بمطبعة السعادة بمصر، عام ألف وثلاثمائة وواحد وثلاثين، وفي هذه المدّة كان قد تنازل عن العرش، ويقيم بثغر طنجة. وقد طبعها من أصل عتيق، وهي طبعة كثيرة التّصحيف والتحريف. انظر: أبو بكر ابن العربي في أحكام القرآن. ص: 75.

4 انظر: الدراسات القرآنية بالمغرب للوافي. ص: 147.

5 طبع عام 1408هـ/1988م ضمن مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في جزأين.

وقد عرّف بهذا الكتاب -أي الناسخ والمنسوخ- أستاذنا بوخبزة، ووقف عند تحقيق الدكتور المدغري فذكر أنّه (عُني بالكتاب عناية فائقة، واختاره أطروحة لنيل درجة الدكتوراه، وحصل عليها به، وكان اعتماده في العمل فيه على نسختين ناقصتين، إحداهما من القرويين، والأخرى من خزانة الرباط، أمضى في الدراسة والمقابلة والتعليق أعواماً...

وقد امتازت الدّراسة بترجمة مستوفاة للمؤلّف تناولت سيرته بالتّفصيل، ومعجم شيوخه وتلاميذه ومروياته ومؤلفاته الموجود منها، ما طبع وما لم يطبع...)[1].

3- جهود العلاّمة الفقيه الأستاذ محمد بوخبزة (ت: 1442هـ/2020م)

يعتبر الأستاذ الفقيه العلامة سيدي محمد بوخبزة من أوفر الباحثين حظاً في عنايتهم بتراث القاضي أبي بكر بن العرَبي، وحسبك أنّه تلقّف بعضه على الشيخ السلفي العلامة محمد بن العربي العلوي، وهي وإن كانت دروس محدودة في العدد، إلاّ أنّها كانت كافية ليتأثّر بها التلميذ بوخبزة، والعبرة في هذا الباب ليست بالكمّ، وإنّما بالتّوجيه لدراسة الكتاب.

ومهما يكن من أمر فإنّ الأستاذ بوخبزة اهتمّ بابن العربي في جوانب متعدّدة نجملها في الآتي:

-1- التحقيق:

حقّق الأستاذ سيدي محمد بن الأمين بوخبزة رحمه الله نصّ كتاب: (**سراج المهتدين، في آداب الصالحين**)، فصححه، وخرّج أحاديثه، وعلّق عليه، وطبع عمله بمدينة تطوان[2].

وقد قدّم لعمله بما ينبئ عن مجهوده فيه، وأنّه كان قد اطّلع على النسخة المعتمدة منذ نحو عشرين سنة من الإقدام على تحقيقه، ممّا يفيدنا اهتباله المبكّر بتراث القاضي ابن العربي، ثمّ سعى في نسخة جلب نسخة أخرى من الخزانة الملكية بالرباط، وهي بدورها مبتورة، فأكمل

---

1 معجم تفاسير القرآن الكريم. الجزء الثاني. ص: 418 بتصرف.

2 طبع كتاب سراج المهتدين بمطبعة النّور، "منشورات جمعية البعث الإسلامي" بتطوان عام: 1412هـ/1992م. في 218 صفحة.

النّقص من نسخة ثالثة توجد بالخزانة الناصرية بتامكروت، وشرع في التّحقيق، مقتصراً على التخريج المختصر، ومقوّماً ما وقع في النّسخ من تعريف وتصحيف، ممّا هو من شأن المحقّق، ومنبهاً إلى أوهام وقع فيها من سبق من الدّارسين[1].

-2- التعريف والنّسخ:

عرّف الأستاذ بوخبزة بكتاب الناسخ والمنسوخ ضمن المؤلفات المغربية في التفسير وعلوم القرآن التي انتقاها لمعجمه الفريد (**معجم تفاسير القرآن الكريم) الجزء المستدرك**، وذكر بين يدي تعريفه للكتاب كلمةً في حقّ الإمام ابن العربي توزن بالذّهب، وهي قوله: (**القاضي أبو بكر بن العربي أعرف من يعرّف، وآثاره العلمية سائرة مشهود لها بالجودة والأصالة، وهو من الأفراد القلائل في كلّ مذهب من المذاهب الفقهية الذين لم يرضوا لأنفسهم بالتّقليد المحض، بل كانوا يأخذون ويردّون، بل ويشتطّون أحياناً في الرّدّ إلى أن ينعتوا بسوء الأدب واقتحام حُرمة الأئمّة**)[2].

وهذه الكلمة على وجازتها تلخصّ نظرة الفقيه بوخبزة له، وتقديره لشخصه، واعترافه بعلمه، وإعجابه بنفَسه. ثمّ بعد هذه الكلمة التقديمة انبرى للحديث عن كتابه: (الناسخ والمنسوخ)، وتحقيق الدكتور المدغري له، ثمّ ساق نموذجاً من كلام المؤلّف لمزيد بيان[3].

أمّا نسخه لتراث ابن العربي فيتعلّق بكتاب: (تبيين الصّحيح في تعيين الذّبيح) والذي أفرده بالنّسخ مُسْتلاً من الدُّرّ المنظّم، اشترك في نسخه هو ونجله البكر الأستاذ أويس. وتوجد ضمن كنّاش شغل فيه 23 صفحة. من: ص29 إلى ص52.

4- جهود الدكتور عبد الله التوراتي:

---

1 انظر مقدّمة سراج المهتدين. ص: أ- د.

2 معجم تفاسير القرآن الكريم. الجزء الثاني ص: 417.

3 نفسه: 418-420.

ومن الجهود العلمية المباركة التي تدخل في سياق التحقيق والعناية بتراث القاضي ابن العربي عموماً، ما يقوم به أخونا البحاثة النابغة الدكتور عبد الله التوراتي من تقريب هذه النّصوص، والكشف عنها، ودراستها دراسة تعقد عليها الخناصر، إذ يتّسم عمله بالجدّة والإجادة، يقدّمها بدراسة تشفي وتكفي، ويعدّ اليوم رائداً في هذا المجال، فقد خالط ابن العربي وأحبّه حباً ملك عليه قلبه، وخالط شحمه ودمَه، وصارت لديه ملكة خاصة في موضوع ابن العربي تحقيقاً وكشفاً، وحديثاً ومحاضرة، وقد أخرج لنا من تراثه، ولأوّل مرّة، ما كنّا ننتظره بمنتهى الشغف سنين عدداً، فكان في طليعة تحقيقاته لأعمال ابن العربي، كتاب: (**الأمد الأقصى**) بالاشتراك، ثم بعدُ أخرج (**سراج المريدين**)، و(**المتوسط في الاعتقاد**)، و(**تنبيه الغبي، على مقدار النّبي**)، وهذا جهد جهيد لا ينكره إلا من في قلبه غرَض أو مَرَض.

المبحث الثالث: عنايتهم بالتّأليف والتّحشية.

ومن جملة اهتمامات علماء المغرب الأقصى بابن العرَبي، تحشيتُهم على كُتُبه، وانتقاؤهم لدرره، ومناقشاتهم لأفكاره، وتهمّمهم باجتهاداته، وممّن عنوا به من هذه الجوانب، وكتبوا في ذلك ما يأتي:

1- تعليقات على كتاب الأحكام لابن العربي. للعلامة علال الفاسي.

وهذه التّعليقات على وجازتها، نفيسة جدّاً، ولا تخلوا من طرافة، وتعدّ من أوائل ما وصلنا من الكتابات حول نصّ أحكام القرآن، لأنّه كتبها في منفاه بالكابون من إفريقيا الاستوائية ابتداء من سنة 1937م، وقد طبعت مرّتين ضمن بحث آخر ألّف في الوقت نفسه بعنوان: (أبو بكر ابن العربي في أحكام القرآن)، وقد سبق الكلام عنهما معاً.

2-الدّرر العِقْيَانِيَّة، على غُرر الأحكام القرآنية: لشيخ العلوم محمد المرير.

كتاب الدّرَر العقيانية على غُرَر الأحكام القرآنية[1]، يعتبر شرحاً لدروس من كتاب أحكام القرآن كانت مقرّرة لدى طلبة المعهد الدّيني العالي كما بيّنتُه في موضعه، وتقع في مجلد ضخم يوجد عند ورثته، أطلعني عليه نجلُه الكريم الفاضل الأستاذ أحمد المرير، وأخبرني بعزمه على طبعه له ليتمّ الانتفاع به[2]. والكتاب يقع في مجلد واحد، وينقسم إلى جزأين، وقد تضمّن ما يأتي:

أوّلاً: مقدمة في التفسير، وما يتعلق بالقرآن الكريم وعلومه.

ثانياً: بيان سبب وطريقة اختيار كتاب "الأحكام القرآنية"، للقاضي ابن العربي المالكي، ليكون موضوع إقراء المؤلف لمادة التفسير بالمعهد الديني العالي بتطوان.

ثالثاً: ترجمة مستفيضة للقاضي ابن العربي.

رابعاً: الشروع في الكلام على "الفاتحة"، ثم سورة "البقرة"، ووصل في ختام الجزء الأول إلى ذكر الأحكام المستخرجة من قول الله تعالى: (وإذ ابتلَى إبراهيمَ ربُّه بكلمات فأتمهُنَّ)[3].

أما الجزء الثاني، فقد وصل فيه إلى الآية:182 من السورة المذكورة، وهو كلّ ما وجد من هذه الدروس التي أملاها إضافة إلى متن الكتاب[4].

---

[1] سمّاه الأستاذ الفاطمي ابن الحاج في إسعاف الإخوان. ص: 217. بالسّبائك الذّهبية، على الأحكام القرآنية. وهو اسم غير وارد في الأصل، وعدّه حاشية على أحكام ابن العرَبي، وتبعه غيره، وليس كذلك. فإنّ صنيع الفقيه المرير واضح في أنّه شرح على كلام ابن العربي الذي اعتبره متناً بالنّسبة إليه، ولذلك طالت مباحثه، وكثرت تفريعاته وتقريراته، وله منهج خاصّ، فهو مقسّم على الدّروس، وهي طويلة جدّاً.

[2] سبق أن أعدّ رسالة لنيل الدّكتوراه في أصول الدّين، شعبة العقائد والفلسفة، بدراسة وتحقيق الطالبة: كريمة الحبوبي، وبإشراف محمد علي بن الصدّيق، وتمت مناقشتها بتاريخ: 2 من ذي القعدة عام 1424هـ/26 دجنبر 2003م. وتقع في جزأين كبيرين، شملا عمل الطالبة والنّص.

[3] سورة البقرة. آية:124.

[4] ينظر موقع. خزانة محمد المرير على هذا الرابط

3- من أحكام القرآن للفقيه العلامة محمد بن الأمين بوخبزة الحسني:

اختار الأستاذ الفقيه محمد بوخبزة أحكام القرآن ضمن مواد التّدريس بالمعهد الذي أشرف عليه سنوات عدة، وهو (معهد الإمام أبي القاسم الشاطبي بتطوان) منذ سنواته الأولى، وكانت نظرته إلى الطّلاب من حيث التّكوين نظرة شمولية، بحيث يتمّ تكوينهم تكويناً علمياً متيناً يستوعب قضايا العصر، ويغوص في روح الشريعة الإسلامية، ولم يجد المقرّر المناسب الذي يساعد على هذه الفكرة سوى أحكام القرآن لابن العربي، فكانت مقرّرة سنوات طويلة.

وقد درّس رحمه الله أحكام ابن العربي الكبرى، ثمّ درّس الأحكام الصغرى مرات عدة، لطلبة السنة الخامسة والسادسة من المعهد، بل وأكثر من هذا أنّ هذا التدريس أثمر لنا مجوعة من الدّروس كان يحرّرها بنفسه، ويلخّص ما عند ابن العربي تلخيصاً جيداً، ويضيف إليه أموراً أخرى، ويتعقّبه في كثير من الأحيان.

وهكذا حرّر نحو ثلاثة عشر درساً، ابتدأها بسورة الفاتحة، ووصل عند نهاية الحزب الثاني من سورة البقرة. وقد كان توقّف رحمه الله بسبب زيارته للدّيار المقدّسة لأداء مناسك العمرة والحج، وهي حجّته الأخيرة عام 1420هـ/ 2000م. ثمّ أكمل من المكان التي توقّف فيه أستاذنا العلامة المحقق محمد محفوظ البحراوي حفظه الله إلى نهاية السنة.

ومن باب الفائدة نورد هنا بعض مناقشاته لابن العربي في أحكامه، من خلال ما سطّره في هذه الدّروس، لفائدته وأهمتيها:

-1- حول فضل سورة البقرة:

ذكر ابن العربي في أحكام القرآن ما نصّه: (سمعت بعض أشياخي يقول: فيها ألف أمر، وألف نهي، وألف حكم، وألف خبر، ولعظيم فقهها أقام عبد الله بن عمر ثماني سنين في تعلمها، وقد أوردنا ذلك عليكم مشروحا في الكتاب الكبير في أعوام، وليس في فضلها حديث صحيح

---

http://maktaba-:
elmorer.org/mb/autres_doc/livres_non_publies/adarar_alekiania/adarar_alekiania.htm

إلاّ من طريق أبي هريرة، عن النبي – صلى الله عليه وسلم – أنّه قال: «لا تجعلوا بيوتكم مقابر وإن البيت الذي تقرأ فيه سورة البقرة لا يدخله شيطان» أخرجه الترمذي)[1].

وقد تعقّبه الأستاذ محمد بوخبزة في الدّرس الثاني من دروس أحكام القرآن بقوله:

(ممّا يجافي الحقيقةَ قولُ ابن العربي عن سورة البقرة: إنها من أعظم سور القرآن، وفيها ألف أمر وألف نهي، وألف حُكم، وألفُ خبر. وصدق في قوله: إنها من أعظم سور القرآن. وزعم أنّه لم يرد في فضلها حديث صحيح إلاّ ما في الترمذي مرفوعاً: "لا تجعلوا بيوتكم قبوراً، وإن البيت الذي تقرأ فيه البقرة لا يدخله الشيطان.

وفاته ما أخرجه مسلم رقم: 804 من حديث أبي أُمامة مرفوعاً: «اقرأ القرآن فإنه يأتي يومَ القيامة شفيعاً لأصحابه، قرؤا الزهراوين: البقرة، وسورة آل عمران فإنهما تأتيان يوم القيامة كأنهما عمامتان أو كأنهما غيايتان أو كأنهما فِرقان من طير صَوَافّ تحاجان عن أصحابهما، اقرؤا سورة البقرة فإن أخذها بركة، وتركها حسرة، ولا تستطيعها البطلة»، أي: "السحرة" هذا في فضل السورة كاملة. وورد في البخاري رقم: 5009 مرفوعاً: «من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة في ليلة كفتاه»، ولعِظَم ما في السّورة أقام ابن عمر ثماني سنين يتعلّمها[2].

-2- اختيار ابن العربي في الحنث:

في قوله تعالى من سورة البقرة: (الذي جعل لكم الأرض فراشاً) قال فيها ابن العربي في أحكام القرآن: (والذي يقول: إنّه إن حلف ألا يفترش فراشاً وقصد بيمينه الاضطجاع، أو حلف ألا يستصبح، ونوى ألا ينضاف إلى نور عينيه نور يعضده، فإنه يحنث بافتراش الأرض، والتنور بالشمس، وهذا حكم جار على الأصل)[3].

---

1 أحكام القرآن لابن العربي: 15/1.

2 من أحكام القرآن لمحمد بوخبزة. (مخطوط) ص: 2.

3 أحكام القرآن لابن العربي: 23/1.

وقد تعقّبه الأستاذ بوخبزة بما يناقض هذا الاختيار، مكتفياً بالإشارة إلى اجتهاد ابن العربي، غير معقّب عليه، ممّا يفيد اجتهاده في المسألة فقال: (ومما يؤخذ من الآية أنه لو حلف إنسان أن لا يبيتَ على فراش ولا يستصبح -أي: ينتفع بنور المصباح- فباتَ على الأرض وجلس في الشمس، فإنه لا يحنَث، لأن اللفظ لا يتناولهما عرفاً، والأيمان محمولة على المعتاد المتعارف من الأسماء. وعند المالكية أنه ينَوَّى لحديث: (إنما الأعمال بالنيات...)، واختار ابن العربي اجتهاداً أنه إن نوى نفيَ الاضطجاع وعدمَ القعود في النّور فإنه يحنَث بالنّوم على الأرض والجلوسِ في الشمس)[1].

-3- قوله تعالى: (وبشّر الذين آمنوا...) وما رتّب عليها العلماء من أحكام:

ذكر القاضي أبو بكر بن العربي في أحكام القرآن عند الحديث عن هذه الآية الكريمة من سورة البقرة ما نصّه:

(وترتب على هذا مسألة من الأحكام، وذلك كقول المكلف: من بشرني من عبيدي بكذا فهو حرّ. فاتفق العلماء على أن أول مخبر له به يكون عتيقا دون الثاني. ولو قال: من أخبرني من عبيدي بكذا فهو حر، فهل يكون الثاني مثل الأول أم لا؟ اختلف الناس فيه؛ فقال أصحاب الشافعي: يكون حراً؛ لأن كلّ واحد منهم مخبر. وعند علمائنا لا يكون به حراً لأن الحالف إنما قصد خبراً يكون بشارة، وذلك يختص بالأول، وهذا معلوم عرفاً، فوجب صرف اللفظ إليه)[2].

وقد تعقّب الأستاذ بوخبزة الإمام ابن العربي ملخّصاً كلامه، ومبدياً رأيه فقال:

(البِشارة: الخبَرُ السّارّ، والنِّذَارَةُ عكسُه، فيؤخَذ منه أن من قال: من "بشّرني" من عَبيدي بكذا فهو حُرّ، فإنّ مخبره أولاً يُعتق دون الثاني. ومن قال: من "أخبرني" بكذا فهو حرّ، فالمخبر

---

[1] من أحكام القرآن لمحمد بوخبزة. (مخطوط) ص: 2.

[2] أحكام القرآن لابن العربي: 26/1.

الأول حُر دون الثاني، لأن السيد إنما قصد البِشارة وهي خاصّة بالأول، وقال الشافعية: يعتق الثاني والثالث وكل مخبر من مماليكه لأنه مخبر. هذا ملخص كلام ابن العَرَبي.

وهو كما ترى مهزوز لأنّه إن تعلّق المراد بالبشارة، فلا بدّ من الإتيان بما يسر، واستعمال لفظها في غير ذلك تهكم، كقوله: ﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾، ولا يعتق من أخبره بما يسوء، اللهم إن أراد مطلق الإخبار، فحينئذ يصح ويعتق به كلّ مخبر منهم لأنّه عموم فتأمل)[1].

-4- اعتراض على ابن العربي في مسألة العمَل بالنّية، وتصرفات السّكران من خلال قوله تعالى: (ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين).

ذكر القاضي أبو بكر ابن العربي في أحكامه، عند الحديث عن الآية العاشرة من سورة البقرة، والمشار إليها ما نصّه: (وقد اختلف علماؤنا رحمة الله عليهم في ذلك على ثلاثة أقوال:

فقال ابن القاسم: لا تطلقان ولا تعتقان إلا باجتماعهما في الدار في الدخول، حملا على هذا الأصل، وأخذا بمقتضى مطلق اللفظ.

وقال مرة أخرى: تعتقان جميعا، وتطلقان جميعا بوجود الدخول من إحداهما؛ لأن بعض الحنث حنث، كما لو حلف ألا يأكل هذين الرغيفين، فإنه يحنث بأكل أحدهما، بل بأكل لقمة منهما حسبما بيناه في أصول المسائل.

ثمّ قال: والصحيح أن اليمين إن لم يكن لها نية وبساط يقتضي ذلك من الجمع بينهما أو بساط أو نية)[2].

وقد تعقّبه الأستاذ محمد بوخبزة بقوله: (ومن الغرائب ما نقله ابن العربي عن بعض العلماء استنباطاً من الآية، أن من قال لزوجتيه أو أَمتيه إن دخلتما الدار فأنتما طالقان أو حرّتان، أن الطلاق والعتق لا يقع بدخول إحداهما، واختلف قول ابن القاسم فيها، وقال أشهب: تعتق وتطلّق التي دخلت وحدها لحصول الشّرط في حقها. وكذلك من قال لزوجه إن وضعتِ فأنت

---

1 من أحكام القرآن لمحمد بوخبزة. (مخطوط) ص: 3.

2 أحكام القرآن لابن العربي: 29/1. بتصرف.

طالق، فوضعت طفلاً وبقي في بطنها آخر أنها لا تطلق حتى تضع الآخر هذا قول مالك. وناقضه مرة أخرى فقال: تطلق بوضع الأول لوقوع الشرط، ورجح أبو بكر العمل بالنية، والصواب -إن شاء الله- أن هذا كله ملغى لا عمل عليه لأن الطّلاق المعلق بدعة لم يقع، وهو أشبه بالعبث، والمعتبر منه ما كان مقصوداً وصادف محلَّه.

ومن عجائب القاضي أبي بكر أنه نقل أنّ آدم لما أكل من الشجرة كان سكراناً وبنى عليه أحكاماً تتعلق بتصرفات السّكران ثم لم يلبث أن كرّ بالنقض بعد صفحة على هذا القول فقال بأنه فاسد عقلاً ونقلاً، أما النقل فلأن هذا لم يصح بحال، وأما العقل فلأن الأنبياء منزهون عما يؤدي إلى الإخلال بالفرائض، واقتحام الجرائم. انتهى باختصار)[1].

-5- مسألة الممسوخ هل ينْسُل أم لا؟ ورأي ابن العربي فيها:

ذكر القاضي ابن العربي في أحكام القرآن ضمن الحديث عن مسخ اليهود (قردة خاسئين)، وما يرتبط بها في معناها من سورة الأعراف، ما نصّه: (قال علماؤنا: اختلف الناس في الممسوخ؛ هل ينسل أم لا؟ فمنهم من قال: إن الممسوخ لا ينسُل، ومنهم من قال ينسُل، وهو الصحيح عندي)[2].

وقد تعقّبه الأستاذ الفقيه محمد بوخبزة في دروسه المقرّرة بقوله: (ويتعلق بالمسخ أحكام: منها: أن الممسوخ لا يَنْسُلُ، أي: لا يلد ولا يولد له، وأنه لا يطول، ولا يمكن التزاوجُ بينه وبين السليم كالجن مع الإنس، وفي صحيح مسلم: 2663 أنّ رجلاً قال: يا رسول الله، القردة والخنازير هي مما مسخ؟ فقال صلى الله عليه وسلّم: "إن الله عز وجل لم يعذب قوماً أو يهلك قوماً فيجعلَ لهم نسلاً، إن القردة والخنازير كانوا قبل ذلك"، وقال ابن عباس: لم يعش مسخ قط فوق ثلاثة أيام، ولم يأكل ولم يشرب ولم ينسُل، ورجح ابن العربي العكس وأطال في الاستدلال بما لم يُسَلَّم)[3].

---

1 من أحكام القرآن لمحمد بوخبزة. (مخطوط) ص: 4.

2 أحكام القرآن لابن العربي: 332/2.

3 من أحكام القرآن لمحمد بوخبزة. (مخطوط) ص: 7.

-6- مسألة شرع من قبلنا من الأنبياء هل هو شرعٌ لنا؟

تحدّث القاضي ابن العربي في أحكامه من سورة البقرة، عن الحديث عن بني إسرائيل، وقاعدة شرع من قبلنا وذكر ما فيه من أقوال، فقال: (وما من قول من هذه الأقوال إلاّ وقد نزع فيه بآية، وتلا فيها من القرآن حرفا؛ وقد مهّدنا ذلك في أصول الفقه، وبينا أنّ الصحيح القول بلزوم شرع من قبلنا لنا مما أخبرنا به نبينا -صلى الله عليه وسلم- عنهم دون ما وصل إلينا من غيره؛ لفساد الطرق إليهم؛ وهذا هو صريح مذهب مالك في أصوله)[1].

وقد تعقّبه الأستاذ محمد بوخبزة بما يفيد خلافه فقال: (وفي الآية حديث عن بني إسرائيل وقصة مثيرة من قصصهم مما يفيد جواز ذلك، وفي الحديث الصحيح: "حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج"، ومعناه فيما يخبِرون به عن أنفسهم وقَصصهم، لا عن غيرهم لافتقار أخبارهم عن سواهم إلى الثقة والعدالة، وليسوا كذلك. أما الأول فهو إقرار على أنفسهم وقومهم وهم أعلم بذلك أفاده ابن العربي، وأفاد أيضاً أن الآية من أدلة مالك على أن شرع من قبلنا شرع لنا وصححه، وليس كذلك لقوله تعالى: ﴿لكل جعلنا منكم شرعةً ومنهاجاً﴾، وأصول المذاهب في ذلك أن شرعَ من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ما يخالفه في شرعنا)[2].

-7- كيف نزل الكفر على الملَكين هاروت وماروت وهم يفعلون ما يؤمرون؟

تحدّث القاضي ابن العربي في أحكام القرآن عن هذا الإشكال الذي أورده بقوله: (فإن قيل: وكيف نزل الكفر على الملكين وهم يفعلون ما يؤمرون، ويسبحون الليل والنهار لا يفترون، فأنى يصح أن يتكلموا بالكفر ويعلموه؟ قلنا: هذا الذي أشكل على بعضهم حتى روي عن الحسن أنه قرأ الملكين بكسر اللام، وروي أنه كان ببابل علجان، وقد بلغ التغافل أو الغفلة ببعضهم حتى قال: إنما هما داود وسليمان...)[3].

---

1 أحكام القرآن لابن العربي: 37/1.

2 من أحكام القرآن لمحمد بوخبزة. (مخطوط) ص: 7.

3 أحكام القرآن لابن العربي: 45/1.

ثمّ بعد مناقشة أبدى رأيه في المسألة، وأنها تجوز عليهم عقلاً، فقال: (وتحقيق القول فيه أنه لم يصح سنده، ولكنه جائز كله في العقل لو صح في النقل، وليس بممتنع أن تقع المعصية من الملائكة، ويوجد منهم خلاف ما كلفوه، وتخلق فيهم الشهوات)[1].

وقد عقّب الفقيه بوخبزة على الموضوع باختصار شديد، مومئاً إلى رأي القاضي ابن العربي غير مسلّم له، وهذا كلامه: (وما يتعلق بالملَكَيْن هاروت وماروت من كيفية نزولهما إلى الأرض بالسحر، وافتتانهما بحبّ الزُّهَرَة التي مُسخت كوكباً إلى تفاصيل لا تصح بحال، إلاّ أنّ مفسّرينا – عفا الله عنا وعنهم– ملؤا بها الأسفار ساكتين، فيقع من لا يعلم شأنها في المحذور، وإن كان ابن العربي جوز ذلك عقلاً، وما يترتّب عليه من معصية الملائكة وعذابهما ممّا هو مخالف للقرآن، وليس في القرآن ما يخالف الحقّ)[2].

-8- مسألة: هل التّعريض بالقذف موجد للحدّ؟

تحدّث ابن العربي في أحكامه عن التّعريض بالقذف هل يوجد الحدّ أم لا؟ وناقش أقوال العلماء ثمّ قال ما نصّه:

(وهذا دليل على تجنب الألفاظ المحتملة التي فيها التعرض للتنقيص والغض، ويخرج منه فهم التعريض بالقذف وغيره. وقال علماؤنا: بأنه ملزِم للحد، خلافاً للشافعي وأبي حنيفة حيث قالا: إنّه قول محتمِل للقذف وغيره، والحدّ مما يسقط بالشبهة. دليلنا أنه قول يفهم منه القذف، فوجب فيه الحد كالتصريح.

---

1 نفسه: 1/ 46.

2 من أحكام القرآن لمحمد بوخبزة. (مخطوط) ص: 9.

وقد يكون في بعض المواضع أبلغ من التصريح في الدلالة على المراد، وإنكار ذلك عناد، وقد مهدنا ذلك في مسائل الخلاف)[1].

وقال الأستاذ بوخبزة ملخّصاً أقوال العلماء، ومعترضاً على رأي ابن العربي بما نصّه: (وتمسّك المالكية وأحمد في رواية عنه بالآية على أنّ التعريض بالقذف موجد للحدّ، وخالف الجمهورُ فقالوا: بأن التعريض فيه احتمال، والحدود تدرأ بالشبهات. ورد ابن العربي بأن التعريض يكون في بعض المواضع أبلغ من التصريح في الدّلالة على المراد، قال: وإنكار ذلك عِناد. وهذا كلام متهافت والصواب قول الجمهور)[2].

*** اختيارات ومناقشات:**

لم يقتصر الأستاذ الفقيه سيدي محمد بوخبزة على مناقشة ابن العربي في أحكامه فقط، بل تجاوزها لغيرها، فكان ممّا طالعه مطالعة بحث وتدقيق كتابه: (سراج المريدين) في نسخته المخطوطة، وتوقّف فيه عند مسائل، ذكرها في كنانيشه المختلفة، نوردها فيما يأتي:

-1- علم الفراسة:

أكثر الأستاذ سيدي محمد بوخبزة النقل عن القاضي ابن العربي المعافري في كنّاشته الفريدة: **(عجوةٌ وحَشَف)**، وقد كانت نسخة سراج المريدين بين يديه، وهي نسخة مخطوطة مملوكة للكتبي احنانا رحمه الله، ومن النّقول الأثيرة التي استوقفت الفقيه بوخبزة واستهوته، ما قاله ابن العربي عن الفِراسة، وهي الاستدلال بالخَلْق على الخُلُق، وهو علم عظيم تركه النّاس...[3].

---

1 أحكام القرآن لابن العربي: 1/ 49.

2 من أحكام القرآن لمحمد بوخبزة. (مخطوط) ص: 10.

3 سراج المريدين: السفر الرابع، الاسم السادس عشر ومائة.

وقد أطال النّقل في هذا الصّدد، ولم يتعقّبه بشيء كعادته معه، مما يدلّ على إعجابه بإشارة القاضي أبي بكر رحمه الله وتفطّنه لهذا العلم الذي قلما يسمع به[1].

-2- حول الناجين المبشّرين بالجنّة:

نقل الفقيه محمد بوخبزة عن القاضي ابن العربي في كتابه سراج المريدين ما نصّه: (وأمّا الذي أمِن زوال حاله، ووثق بمآله، فما أعلمُ منهم إلاّ نحو العشرين، منهم العشرة -يعني المبشّرين بالجنّة- وابن عمر، وابن سلام، وأبو ذرّ وبلال، وقد عددناهم في مواضعهم من شرح الحديث بأدلّة ذلك، فلتُخرج منه على القانون)[2].

وقد تعقّبه أستاذنا بوخبزة بقوله: قلت: وهذا تصريح منه رحمه الله أنّ النّاجين المبشّرين بالجنّة نحو العشرين، وفاتَه أنّ مجملهم سبعون ألفاً، مع كلّ ألف سبعون ألفاً يدخلون الجنّة بلا حساب ولا عقاب بأوصافهم.

ويُزاد على المعيّنين الذين ذكرهم هنا: عُكاشة، والمرأة التي كانت تقُم المسجد وتُصْرع، فطلبتْ من الرسول أن يدعوَ لها بالشّفاء، فخيّرها بين الدّعاء أو الجنّة، فاختارت الجنّة، غير أنّها طلبتْ منه الدّعاء بأن لا تنكشف عورتها، فدعا صلى الله عليه وسلّم، وقد أفردوا بالتّأليف[3].

---

[1] عجوة وحَشَف. ص: 3- 6.

[2] سراج المريدين، السفر الرابع، الاسم التاسع ومائة.

[3] عجوة وخشَف. ص: 38. قلت: وممّن أفردهم بالتّأليف الدّكتور محمد بن علي بن صالح الغامدي في كتابه: من بُشّر بالجنّة من غير العشرة. طبع عن مبرّة الآل والأصحاب بالكويت الطبعة الأولى: 1431- 2010.

-3- الاسم المتواضع:

نقل الأستاذ محمد بوخبزة عن القاضي ابن العربي في سراجه في الاسم المتواضع، وهو الاسم 179 [1] ما نصّه:

أخبرني جماعة من الأشياخ ببغداد أنّ قاضي القضاة أبا عبد الله محمد بن علي الدَّامَغَاني كان يمشي في الموكب الثّقيل، وحولَه القُضاة والعُدول والتّنَّاء، فيمرّ بالرَّوْشَن فيقف ويقول: يرحمك الله يا فلانة، كنتُ أحرس هذا الدّرب بقراريط معلومة، فإذا أعتمَ الليل جلستُ تحت هذا الرَّوْشَن أدرس الليلَ كلّه، وكانت هي في رَوشنها تغزل اللّيل كلّه، فإذا أوهمتُ أو توقّفتُ في الدّرس تقول: ليس هكذا يا محمد، أو ليس لتوقفك معنى، قد درسته قبل هذا على كذا وكذا، فأتذكّره بما يخجّل بذلك المتكبّرين، ويسلّي الواعظين، ويسُنّ للمسلمين المريدين[2].

هكذا أورده دون تعقّب، وإنّما القصد أنّه استحسنه لأهمّيته، وللعبرة ممّا حدث، والأستاذ محمد بوخبزة في كنانيشه يختار ما يكون فيه فائدة دائماً، واختياره قطعة من عقله.

-4- حول اليهود السّامرة:

نقل الأستاذ الفقيه محمد بوخزة ما نصّه: قال القاضي أبو بكر ابن العربي في سراج المريدين في الاسم 107، وهو الأوّاه: (كنا نخرج مع شيخنا أبي بكر الفِهْري على باب أَريحا إلى عين لِفْتَة، ونركب الطّريق في منزل بعد منزل، أربعة بُرُد إلى ثلاثة بُرد، إلى نابلس خَيفين بين جبَلين، تخرج من أحد الجبلين عين كبيرة، وباقيها عيون تسقي الأخياف، وتنحدر إلى الوادي فتسيل إلى بساتين، فيها من كلّ فاكهة زوجان، ونخل ورمّان، وما تشتهي من ثمار الدّنيا نَفْسُ الإنسان، وفي أعلى الجبل الأدنى إلى بيت المقدس البُنيان الذي كان فيه المنجنيق، وقد اتّخذه الناس رابطة، فنقيم هنالك معتكفين متدارسينَ العلم أيّاماً منعّمين، وبجنبها في بطن الوادي مستوقد نار، رماداً متّصلاً في باطن الأرض إلى الماء.

---

[1] بل الاسم الثالث والثمانون كما في السراج. 424/3.

[2] عجوة وحشف. ص: 46.

فسألتُ قاضيها ابن خالد، ورئيسها ابن مزهر عن معنى تسميتها نابلس، فقالوا لنا بأجمعهم: إنّ هذا الوادي كانت به حيّة يقال لها: "لُس"، وكان قد حمت غياضه وحرمت مياهه، حتّى قُتلتْ بحكاية طويلة، ثمّ عُلّق نابُها لعِظَمه على باب المدينة، آية وعبرة، فقال النّاس: "نابُ لُس"، وكتبولها متّصلةً لكثرة الاستعمال.

وهي بلدةٌ مشحونة بالزّهّاد والعلماء والأخيار، وما رأيتُ أعفّ من نسائها، ولا حياء مخدّرة تمشي عمرك في الطّريق لا يقع عينك فيها على امرأة إلاّ يوم الجمعة، فإنّ النّساء في المسجد أكثر من الرّجال، فإذا صلَّين ركعتين رجعن، فلا تقع عينٌ على امرأة إلى الجمعةِ الأخرى.

وهي في الأصل بلد السَّمَرَة لهم كانت، وفيها كنّا نجتمع معهم للمناظرة، ونفاوض أحبارهم في الحِجاج والأدلّة، وهم في اليهود كالمشبّهة والحَشَويّة في الإسلام.

وهذه البلدة هي مولد شيخنا أبي الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي، إمامِ الشّام في العلم والتّعرّف، وزاهده في العمل والتّصرّف)[1].

قال الفقيه محمد بوخبزة معقّباً على كلام ابن العربي: (قلت: وهذا من عجائب ابن العربي، فكيف يشبّه اليهود السّامرة وهم كفرة وثنيّون يقدّسون جَبَل جرزيم، ولهم معتقدات غريبة، وقد رأيتهم يصلّون بركوع وسجود، ولهم كنائس، وعددهم قليل لا يصل الألف، وهم إلى انقراض، ويزعمون أنّهم اليهود الحقيقيّون، وأنّ توراتهم التي بأيديهم مخطوطتها الآن والتي ترجع إلى أكثر من ثلاثة آلاف سنة، هي التّوراة الصّحيحة، وأنّ اليهود الآخرين ليسوا على شيء، وهم متمسّكون بضلالهم غاية التّمسّك، ولا وجه للشّبه بينهم وبين من سمّاهم ابن العربي المشبّهة والحشوية وهم أهل الحق من السّلف الصّالح)[2].

---

[1] سراج المريدين: 4/318-320.

[2] عجوة وحشَف. ص: 79.

-5- حول الأخُوّة:

نقل أستاذنا سيدي محمد بوخبزة عن القاضي ابن العربي في سراج المريدين، في أحكام الأخوّة ما نصّه[1]: ومن الأمثال الغزّارة قولهم: "زر غبّاً تزددْ حُبّاً" ولم يزل بعدُ حتّى رفعوه إلى النّبي صلى الله عليه وسلّم، وهو منه بريء

وقد أنشدني أبو القاسم عبد العزيز بن قيس بثغر عسقلان للقاضي ابي بكر ابن حسّان العسقلاني:

زُرْ من يحبّك كلّ يوم لا تكنْ==ممّن يُغِبّ زيارة الأحبابِ

ودع القليل من الجفاء فإنّه==فيما حكوا يُنمي نماء خضابِ

لو صحّ ما بين الخليل وخِلِّه==لاستعملا ما جاء في الإغبابِ

وإذا تهاوَن بالزّيارة صاحِبٌ==هانتْ مودّتُه على الأصحابِ[2]

ثمّ ذيّل عليه قائلاً: قلت[3]: وقد عرض هذا المعنى وقوفاً مع الأثر كثير من الشّعراء، منهم أبو العتاهية في قوله:

أقْلِلْ زيارتَكَ الصديقَ ولا تُطِلْ**إتيانَه فيلجُّ في هِجْرانِهِ

إنّ الصّديق يلجُّ في غِشْيَانِهِ**لصديقه فيملُّ من غشيانِه

حتّى تراه بعد طول مسرّةٍ**بمكانه متبرّماً بمكانه

وأقلّ ما يُلفى الفَتى ثقلاً على**إخوانه ما كفّ عن إخوانه

وإذا توانى عن صيانة نفسِه**رجلٌ تنقّص واستُخِفّ بشَانِه

ومنهم ابن الوردي في نصيحته فقال:

---

[1] ذكر هذا النقل في موضعين من كناشتين مختلفتين. عجوة وحشف. ص: 108. مكتفياً بالنقل فقط. وجراب الأديب السائح: 257/1. نقلاً وتذييلاً.

[2] سراج المريدين: 3/ 414.

[3] جراب الأديب السائح: 257/1.

غب وزُر غبّاً ولا تكثِر فمنْ==أكثرَ التّرداد أضناه الملَلْ

-6- الرّحمُ شِجْنَةٌ من الله:

نقل الأستاذ محمد بوخبزة في كنّاشته "عجوة وحشَف" عن ابن العربي في سراجه عند حديثه عن الأخوّة والصّحبة والرّحيم وصلته، ما نصّه: (أنا الرحمن وهي الرّحم، خلقتها وشققتها من اسمي، فمن وصلها وصلتُه، ومن قطعها قطعتُه)، وهذا معنى قوله في الصّحيح: "الرّحمُ شِجْنَةٌ" كما تقدّم، أي: قرابة مشتبكة، قاله أبو عبيد.

وكبُرتْ كلمة خرجتْ من فيه، يقدرها قدرها لما كان عريّاً من طريق تقديس الله، وإنّما كان طريقه اللّغة والعلم، والمسمّى في اصطلاحهم بالفقه، ومعرفة أحكام أفعال المكلّفين، وكان لم يتمرّس بالنّظر في طريق العلم بالله، ولا تُضاف القرابةُ من الله إلى العَبد، وقد نفى ذلك، وكفّر به من قاله في قوله (وجعلوا بينه وبين الجنّة نسباً ولقد علمت الجنّة إنّهم لمحضرون)[1].

قال الفقيه بوخبزة: (قلت: وهي كلمةٌ سُوأى في حقّ أبي عُبيد، وقد ألفنا منه التّهجّم على الكبار، وما أزال أذكر قوله في معرض الرّدّ على أبي حنيفة، وقد أشار إلى دليل ضعيف أورده عنه، فقال: وقال أبو حنيفة كذا، فسقط على أمّ رأسه، ذكر هذا في كتابه: (القبس، في شرح موطّأ مالك بن أنس)[2]، ولو كان الشيخ زاهد الكوثري الجركَسي الحنفي الجَلد المحترق وقف على قولته هذه لصبّ عليه جام غضبه، وقلبَ له ظهر المِجنّ، بعدما صافاه وأشاد به ونوّه، لانحراف ابن العربي عن السّلفيّين والمتصوّفة)[3].

-7- انتصار ابن العربي لسيّدنا علي رضي الله عنه:

---

[1] سراج المريدين: 409/3.

[2] القبس: 877/1.

[3] عجوة وحشف. ص: 156-157.

نقل الفقيه محمد بوخبزة عن القاضي أبي بكر ابن العربي في سراجه في الكلام على الطّيب ومدح النّبي صلى الله عليه وسلّم لعمّار ابن ياسر بأنّه الطّيّب المطيّب بعد كلام ما نّصه: (وإن كان مع عليّ، فإنّه كان مع الحقّ، ولو كنتُ في القوم لاتّبعتُ عليّاً دون سواه)[1].

ثمّ تعّقبه بقوله: (وهذا نصّ منه على ترجيحه لعليّ بن أبي طالب، وأنّه على الحقّ، وأنّه لو كان ثمّة لكان معه على عدُوّه، وأين كلام المنحرفين عنه، الرّامين له بالنّصب من أجل كلمته المشهورة عن الإمام الحسيْن، وهي وإن كانت كلمة عوراء، إلاّ أنّ محمله فيها صحيح، والله يغفر للجميع)[2].

-8- حول غُربة ابن العَربي ومعاناته مع علماء عصره:

نقل الأستاذ الفقيه محمد بوخبزة الحسَني في كُناشه ضمن فقرة عنونها بقوله: (فوائد)، ثمّ ساق ما نصّه: في سراج المريدين لابن العربي المعافري في اسم الغريب، وهو الاسم الموفي عشرين ومائة ما نصّه: (وأشدّ أنواع الغربة فقد النظير، وعدم المساعِد، والاضطرار إلى صحبة الجاهل، فهذا بقي بن مخلد من حفاظ الأمة رحل إلى المشرق واغترب فيه مدة ، ولقي أحمد بن حنبل وعبد الله بن أبي شيبة، وأكثر من الشّيوخ والرّواة، وجلَب ما لم يجلبه أحد، ولا يجلب في ظني، وعند وصوله ثارتْ إليه المطالبات، وتعصبت عليه الجماعات، وعُزم على صاحبه في الرّحلة والغربة محمد بن وضّاح أن يكون معهم عليه، فقال: وما عسى أن أقول فيه وهو من هو ؟ فقيل له: تحيّل، ولم ير أن يخرج عنهم لئلا يتخذوه غرضا كما فعلوا به، فكتب شهادته عليه أن عنده مناكير،

وعَنى في بذلك أنّه روى أحاديث ضعافاً، فاقتُنع منه بذلك، واستُظهر عند الأمير بشهادته، ودفع الله عنه بصلاحه على وجه طويل.

وقد اغترب في طلب العلم محمد بن مَوهَب، جدّ أبي الوليد الباجي لأمّه، ولم يُعِدْ وعاد، فلمّا تكلّم بشيء ممّا كان عنده وقال: "إنّ النّسوة قد كان منهنّ نبيّ" ثاروا عليه، وشنّعوا وأخمَلوه.

---

[1] سراج المريدين: 300/4. وانظر تصريحه بهذا في: 4/ 98-99 من السراج نفسه.

[2] عجوة وحشف. ص: 200.

وهذا أبو الوليد الباجي رحلَ وأبعَد، وجلبَ عِلْماً جمّاً، وقرئ عليه البخاري، وفيه: أن النبي صلى الله عليه وسلّم محا وكتب، فقيل له: وعلى من يعود قوله: كتب؟ فقال: على النبي، فقيل له: وكتب بيده؟ قال: نعم؛ ألا ترونه يقول في الحديث: «فأخذ رسول الله الكتاب وليس يحسن يكتب، فكتب: هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله. فأعولوا عليه، وحملوا كل تكذيب وتعطيل عليه، وانتدب له جاهل من المقرئين، فأخبرني أبو محمد عبد الله بن أبي عصام بالمسجد الأقصى قال: رأيته يصيح في المسجد الجامع ويعلن بالزندقة إليه.

بيد أنّ الأمير كان متثبتاً، فدعا الفقهاء إلى المسألة فاتفقوا على أن هذا القول كفر، فاستظهر الباجي ببعض الحجة في ذلك، وقال للأمير: هؤلاء جَهَلَة، ولكن اكتب إلى علماء الآفاق، فكتب إلى إفريقية وصقلية، فجاءت الأجوبة بتصديق الباجي وتصويب قوله، وكان من قوله: إن النبي الأمي يجوز أن يكتب بعد أميته، فيكون ذلك من معجزاته، ولا يطعن أحد بذلك عليه، لأنهم قد تحققوا أميته، ثم شاهدوا معجزته فوقفوا، ولم يطعنوا ولا آمنوا، حتى فاء فضل الله عليهم في وقت آخر، وهذه حكمة الله في خلقه، وابتلاؤه لحملة علمه، والعاقبة للمتقين).[1]

وبعد أن نقل الأستاذ بوخبزة هذا النّقل الفريد، تعقّبه بقوله: (قلت: وعجيبٌ أن يصف المالكيّة بالمتعصّبين، وهو الذي ضرب معهم بأسهم لا بسهم واحد، وهذا موقفُه ماثلٌ للأذهان من أبي محمد بن حزم الإمام الظّاهري المحدّث الحافظ، فقد تجاوز النّقد والرّدّ إلى التّجريح والشّتم القبيح، والتّجهيل الفاضح، وراجع كلامه في العواصم من القواصم تزدد علماً بالموضوع، ثمّ هو هنا يعيبُ على الفقهاء تصلّبهم وتعصّبهم، وينتصر للباجي الذي لا يقلّ عنهم تعصّباً وانحيازاً، وقد طَبعَ أبو عبد الرحمن بن عقيل الظّاهري النّجدي مؤخّراً رسالة الباجي في موضوع كتابة النّبي صلى الله عليه وسلّم، واسمها: "تحقيق المذهَب، في أنّ النّبي صلى الله عليه وسلم كتَب"، وأضاف

---

[1] سراج المريدين: 4/ 419-422.

إليها ما وقف عليه من فتاوى المؤيّدين من فقهاء إفريقيّة وصقلّيّة، ولله في خلقه شؤون، لا إله إلاّ هو)[1].

-9- حول رحلة ابن العربي وما يتعلّق بها من فوائد:

نقل الأستاذ الفقيه سيدي محمد بوخبزة عن القاضي ابن العربي في سراجه، نصّاً طويلاً نستغني عن نقله بالإشارة إليه، وهو الذي ضمن شرح اسم الله المعتصم، وساق هناك فوائد وعوائد، ابتداء من الحديث عن فوائد الشهيد أبي سعيد الزنجاني، وما إليه من الحديث الرحالة المغاربة، الذين أبلوا البلاء الحسن في الطلب، وهم نحو المائة، ولما رجعوا إلى المغرب أدخوا كتباً مهمّة ...ثم أتبع ذلك برحلته وما أعقب ذلك من فوائد[2].

وبعد هذا النّقل الطّويل المشار إليه قال: (قلت: وقد نقلتُ هذه الكلمة المهمّة على طولها لما اشتملتْ عليه من فوائد كتنويهه ببقيّ بن مخلد، وابن وضّاح، وعلومهما الأثرية، وتجريحه لابن حبيب في الحديث، وتسمية ما جلبَ من كُتب الحنفية والمتكلّمين من بغداد، واهتباله بها، وأخذه منها في كتبه ما يفسّر لنا طغيانَه العلمي، وثورته، واتّساع عارضته، وسلاطة لسانه في منازلة خصومه، رحمه الله تعالى وعفا عنه، ونفعنا به آمين)[3].

-10- فائدة إسنادية:

نقل الأستاذ محمد بوخبزة في جرابه السائح ما نصّه: قال القاضي أبو بكر بن العربي رحمه الله، في (سراج المريدين) في الاسم الثاني والأربعين: (ومن أغرب ما حصلت في رحلتي ما أخبرني به القاضي أبو الحسن علي بن الحسن الخلَعي الزاهد، قال أخبرنا أبو العبّاس أحمد بن محمد بن

---

[1] كناش محمد بوخبزة (دون اسم). ص: 184-185.

[2] سراج المريدين: 4/ 396-411.

[3] كناش محمد بوخبزة (دون اسم). ص: 98-100.

الحاج يحيى الإشبيلي، قال: أخبرنا أبو الطيّب محمد بن جعفر بن دُران غُنْدر، أخبرنا إسماعيل بن علي بن علي الشافعي: أخبرنا محمد بن إبراهيم بن كثير الصّيرفي، أخبرنا أبو نُواس الحسن بن هانئ، أخبرنا حمّاد بن سَلَمة، عن ثابت، عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يموتنّ أحدكم حتّى يُحسن الظّنّ بالله عزّ وجلّ، فإنّ حسن الظّنّ ثمن الجنّة".

وقال مكحول: في ذلك نكتة بديعة، من عَبَد الله بالخَوف فهو حرُورِيّ، ومن عبده بالرّجاء فهو مرجئ، ومن عبده بالمحبّة فهو زنديق، ومن عبده بالخوف والرّجاء والمحبّة فهو محبّ.

فأمّا قوله: "من عبَد الله بالخوف فهو حَروري"، فهو إشارة إلى أنّه يعتقد إنفاذ الوعيد.

وقوله: "من عبده فهو مرجئ" إشارة إلى أنّه يرى أنّ المؤمن لا تضرّه معصية.

وقوله: "ومن عبَدَه بالمحبّة فهو زنديق"، يشير إلى أنّه ليس بين الذّاتين مناسبة ولا متعلّق لذّة حتّى يعبده لها، وغنّما هو عبد وسيّد، وكامل وناقص ومقدّس وذو آفات. ومن عبده بالكلّ فهو موحّد صحيح)[1].

وقد علّق على هذا النّقل الأستاذ بوخبزة بقوله: قلت: والحديث مشهور دون قوله: فإنّ حسن الظنّ بالله ثمن الجنّة. وقد ذكرتُه هنا لوجود أبي نُواس في سنده، فإنّي لم أعثر عليه قطّ في سند، وما كنتُ أظنّ وجود رواية لأبي نُواس للحديث[2].

-11- صيام ستة أيّام من شوّال:

تحدّث القاضي أبو بكر ابن العربي في أحكام القرآن في آيات الصيّام، عن صيام الأيّام الستّ المباركة من شوال، وذهب إلى كراهتها بعد مناقشة طويلة ومنها قوله: (وقد شنع أهل

---

1 سراج المريدين: 3/ 148-150.

2 جراب الأديب السائح: 1/ 376. وقد تعقّب هذا التّعقيب بقوله بالهامش: بل عثرتُ له على حديثين أو ثلاثة من روايته في إحدى رسائل الجاحظ، ولكنّي نسيتُها.

الجهالة بأن يقولوا نشيع رمضان؛ ولا تتلقى العبادة ولا تشيع، إنما تحفظ في نفسها وتحرس من زيادة فيها أو نقصان منها.

ولذلك كره علماء الدين أن تصام الأيام الستة التي قال النبي – صلى الله عليه وسلم – فيها: «من صام رمضان وستا من شوال، فكأنما صام الدهر كله» متصلة برمضان مخافة أن يعتقد أهل الجهالة أنها من رمضان، ورأوا أن صومها من ذي القعدة إلى شعبان أفضل؛ لأن المقصود منها حاصل بتضعيف الحسنة بعشرة أمثالها متى فعلت؛ بل صومها في الأشهر الحرم وفي شعبان أفضل، ومن اعتقد أن صومها مخصوص بثاني يوم العيد فهو مبتدع سالك سنن أهل الكتاب في الزيادات، داخل في وعيد الشرع حيث قال: «لتركبن سنن من كان قبلكم» الحديث...)[1].

وقد تعقّبه الأستاذ بوخبزة بكلام طويل، ومناقشة لا يتّسع المقام لجلبها في هذه الورقة، وما يهمّنا منها رأيه في عموم المسألة، وردّه لما تبيّن له من كلام ابن العربي، فقال ما نصّه:

(وقد غلب على ابن العربي مذهبُه في هذه المسألة، وللتّربية والبيئة أثرٌ بالغ في تكييف سلوك المرء من حيث يشعر أو لا يشعُر، والرّواية عن مالك في كراهة صوم شوّال مشهورة، ولعلّ عذره أنّ السنّة لم تبلغه في ذلك.

أما ابن العربي فلا عُذرَ له، والحديث صحيح في صحيح مسلم، وجامع التّرمذي الذي شرحه، ولم أقف على كلامه فيه، وله مواقف تشبه هذا مع اضطراب واندفاع، وجرأة لا تُحمد منهُ أحياناً، وقد حكى عنه ابن عِذاري في "البيان المعرب" أنّه عزَّرَ زَامراً بثقب خدّيه حتّى لا يعُودَ إلى الزّمر، وهذا اجتهاد في الشّريعة غريب، يحمل على الاستخفاف والضّحك)[2].

-12- مسألة التّصوير:

قال القاضي أبو بكر بن العربي رحمه الله ورضي عنه، بعد نقل أقوال العلماء في مسألة التّصاوير ما نصّه:

---

1 انظر أحكام القرآن لابن العربي: 108/1.

2 جراب الأديب السائح: 258/1-259.

(قال القاضي: فتبين بهذه الأحاديث أنّ الصور ممنوعة على العموم، ثم جاء: إلا ما كان رقما في ثوب، فخص من جملة الصور، ثم بقول النبي – صلى الله عليه وسلم – لعائشة في الثوب المصور: أخريه عني؛ فإني كلما رأيته ذكرت الدنيا فثبتت الكراهة فيه. ثم بهتك النبي – صلى الله عليه وسلم – الثوب المصور على عائشة منع منه، ثم بقطعها لها وسادتين حتى تغيرت الصورة وخرجت عن هيئتها بأن جواز ذلك إذا لم تكن الصورة فيه متصلة الهيئة، ولو كانت متصلة الهيئة لم يجز لقولها في النمرقة المصورة: اشتريتها لك لتقعد عليها وتتوسّدها، فمنع منه وتوعد عليه، وتبين بحديث الصلاة إلى الصورة أن ذلك كان جائزا في الرقم في الثوب، ثم نسخه المنع، فهكذا استقر فيه الأمر. والله أعلم)[1].

بيد أنّ كلام ابن العربي لم يسلَّم له، فقد تعقّبه أستاذنا محمد بوخبزة في جرابه فقال ما نصّه:

(مسألة: ذكر أبو بكر ابن العربي في الأحكام كلاماً طويلاً غيرَ محرّر في الصّور وأنواعها واتّخاذها، وانتهى إلى عموم التّحريم، وكان فيما جلَب من أحاديث، قوله صلى الله عليه وآله وسلّم: لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلبٌ ولا صورة. وهو في صحيح البخاري من حديث أبي طلحة، زاد زيد بن خالد الجُهَني: إلاّ ما كان رقماً في ثوب، وهو نصّ صريح في الموضوع، إلاّ أنّه ذهب إلى نسخه بعموم الأحاديث. وفاته رحمه الله استعمالُ بعض الصحابة للثّوب المصوّر، حتّى إنّ بعض إخوانه امتنع من دخول بيته لما شاهد الثّوب، واعتذر بالصّور فيه، فردّ عليه بالاستثناء الصّحيح الوارد: "إلاّ ما كان رقماً في ثوب"، وشهد على ذلك صحابيّ آخر، فكان هذا الصّنيع دليلاً غلى أنّ الإذن والجواز ثابت صحيح.

ومنه الرّقم على الجدران والألواح، لأنّه في معنى الرّقم على الثّوب، ولم يبقَ محرّماً، إلاّ ما كان مجسّماً منحوتاً على الطّين والحجَر والخَشب.

---

1 أحكام القرآن لابن العربي: 11/4.

وممّا لفتَ النّظرَ من قول ابن العربي زعمُه أنّ سبب التّحريم سدُّ الذّريعة وحماية العقيدة، ممّا كان سائداً بين العرَب من عبادة الأوثان والأصنام، وفاتَه أنّ ذلك لم يكن قاصراً على جنس العرب، بل كان موجوداً أو سائداً منذ أيّام نوح عليه السّلام كما جاء في القرآن والتّفسير)[1].

4- تقريرات على أحكام القرآن للعلامة الفقيه أحمد بنتاويت:

سبق الحديث عنها ضمن الكلام عن تدريسه للمادّة، وأنّنا لحدّ الآن لم نعثر عليها، علماً أنّها عبارة عن دروس مهيّأ منسوخة على آلة (ستانسيل) كما سبق، وآمل أن يتكاثف البحث عنها، وتتضافر الجهود في إخراجها للنّاس، فهي كتابة محرّرة من فقيه جليل.

5- حاشية على أحكام القرآن لابن العربي. للفقيه العلامة محمد محفوظ البحراوي.

توجد هذه الحاشية على نسخة الفقيه محفوظ، الذي يدرّس بها الطلبة باستمرار، وهي ضمن محتويات خزانته العامرة، وتشغل أجزاء الكتاب كاملة، ولم تخرج للناس بعد، وما أحراها بالعناية والدّراسة والتّحقيق، لينضاف تراثاً مهمّاً من تراث أعلامنا الكبار، المهتمين بالإمام ابن العربين، والمذللين الصّعاب للباحثين الشادين.

خاتمة:

بعد هذه الجولة مع إمامنا ابن العربي يتبيّن لنا من خلالها ما يأتي:

-1- أنّ تراثه كان وما زال محطّ أنظار العلماء الكبار ذوي النظر الثاقب، والفكر الوقّاد، ممّن عَرَفوا مكانة الرّجل، وقوة استنباطاته، وتأليفه لتلك المصنّفات على نمط عجيب انفرد به دون غيره، فتح آفاق البحث على مصراعيه.

-2- يظهر من خلال من اعتنى بتراث ابن العربي تأليفاً وتدريساً وتحقيقاً، أنّ الفئة التي يمكن لها التعامل معه، يجب أن تتوفّر لديها الإمكانات المعرفية الهائلة، لتجوب أغوار تراثه، ولذلك قلّ المشتغلون بتراثه اشتغالاً يحسن السّكوت عنه لا عليه، وما صمد في وجه البحث في تراثه والتعريف

---

1 جراب الأديب السائح: 33/9.

به، والعناية به –عناية أهل العلم–، سوى القلائل من رجال العلم وطلبته، ممّن حباهم الله بفضل ذكاء، وسعة اطّلاع، وصبر على مشقّة البحث.

ومن الملاحظات التي تلفت نظر القارئ لتراث ابن العربي، أنّه بقدر ما يبهرك بقوّة استدلاله، وسعة أفقه في العلم، يترك لك المجال بين ثنايا السّطور لتبدي رأيك، وتقبل وترفض، وتمارس قواعد البحث العلمي، وأساليب الحجاج والمناظرة، والتّمييز بين الاستدلالات...ولذلك نرى جلّ من درّس أحكام القرآن على سبيل المثال كتب عنها مؤيّداً أو معارضاً، ومن أجل هذا الأمر أصبح كتابه مرجعاً مهمّاً لطلبة التّعليم النّهائي العتيق.

–3– تراث الإمام ابن العربي –صانه الله من أيدي العابثين، وطمع الطامعين، وتأويل الجاهلين– ما زال في صون وأمن، مادام أنّ الله قيض له أكفاء يقومون ببعثه، وشَبَبَةً يحملون عبء الأمانة فيؤدّونها على أحسن وجه، وهذا لعمري هو مبتغى كلّ طالب علم جادّ، استأمنه الله على تراث الأمّة.

–4– تعتبر الجامعة المغربية أهمّ مركز بحثي يحافظ على ثوابت الأمّة، ويعرّف بأعلامها، وضمن ذلك تراثهم، ففيها تصنع الأفكار، وتجلى الغشاوات، وهي المعنية ابتداء وانتهاء بتحريك دوالب البحث في اتّجاه آمن، واستثماره على الوجه المطلوب، وآمل أن تكون هناك ندوات ومؤتمرات متخصّصة تفرد كلّ ندوة بناحية معيّنة من فكر الإمام ابن العربي، العالم الفذ، والعبقري النابغة.

لائحة المصادر والمراجع المعتمدة في البحث:

- القرآن الكريم.
- أبو بكر بن العربي في أحكام القرآن. لعلال الفاسي. ويليه: تعليقات على كتاب الأحكام. إخراج وإعداد: عبد الرحمن بن العربي الحريشي. مراجعة وتصحيح: المختار باقة. منشورات مؤسسة علال الفاسي. الطبعة الثانية: 1438هـ/2017م.

- إتحاف ذوي العلم والرّسوخ، بتراجم من أخذت عنه من الشيوخ. لمحمد بن الفاطمي بن الحاج السلمي. تحقيق: الشريف محمد حمزة بن علي الكتاني. منشورات دار الكتب العلمية. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى: 1425هـ/2004م.
- الإتحافات السّنية، بتراجم من درّس بدار الحديث الحسنية. تأليف: بوشتى الزفزوفي-عزيز الخطيب- عبد الله بن رقية. منشورات مؤسسة دار الحديث الحسنية- المملكة المغربية- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. إخراج وطبع: مطبعة المعارف الجديدة -الرباط. 2016م.
- أحكام القرآن لابن العربي المعافري. راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان. الطبعة الثالثة: 1424 هـ/ 2003 م
- إسعاف الإخوان الراغبين، بتراجم ثلة من علماء المغرب المعاصرين. لمحمد بن الفاطمي السلمي. تقديم: العلامة عبد الله كنون. مطبعة النجاح الجديدة- الدار البيضاء. الطبعة الأولى: 1412هـ/1992م.
- الدراسات القرآنية بالمغرب في القرن الرابع عشر الهجري. تأليف: إبراهيم الوافي. مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء. الطبعة الثالثة: 1434هـ/2013م.
- سراج المريدين، في سبيل الدّين. للقاضي ابن العربي. ضبط نصّه وخرّج أحاديثه ووثّق نقوله: الدكتور عبد الله التوراتي. دار الحديث الكتانية. المغرب/ بيروت. الطبعة الأولى: 1438هـ/2017م.
- شيخ العلوم المرحوم الفقيه سيدي محمد المرير في ذكراه الأربعينية. منشورات جمعية قدماء معهد مولاي المهدي. مطبعة الشويخ بتطوان: 1400هـ-1980م.
- القاضي النزيه العلامة السيد الحاج أحمد بنتاويت. (كتاب الذكرى الأربعينية لوفاته) من منشورات جمعية قدماء معهد مولاي المهدي. مطبعة الهداية بتطوان 1422هـ-2001م.

- القبس في شرح موطأ مالك بن أنس. للقاضي ابن العربي المعافري. تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم. دار الغرب الإسلامي. الطبعة الأولى: 1992م.
- كتاب سراج المهتدين، في آداب الصالحين. لأبي بكر ابن العربي المعافري. صححه وخرج أحاديثه وعلّق عليه: أبو أويس محمد ابو خبزة الحسني. "منشورات جمعية البعث الإسلامي" مطبعة النور بتطوان. 1412هـ/1992م.
- مع القاضي أبي بكر بن العربي لسعيد أعراب. دار الغرب الإسلامي. الطبعة الأولى: 1407هـ/1987م.
- معجم المطبوعات المغربية. لإدريس بن الماحي القيطوني. تقديم الأستاذ عبد الله كنون. مطبعة سلا تابريكت. 1988م.
- معجم تفاسير القرآن الكريم. الجزء الأول. تصنيف مجموعة من الباحثين. (سلسلة الدراسات الإسلامية) منشورات دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثّقافة إيسيسكو. الطبعة الأولى: 1424هـ/2003م.
- معجم تفاسير القرآن الكريم. الجزء الثاني. تصنيف: الباحث المدقق الشيخ محمد بوخبزة. (سلسلة الدراسات الإسلامية) منشورات دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثّقافة إيسيسكو. الطبعة الأولى: 1424هـ/2003م.
- المعسول للمختار السوسي. مطبعة الجامعة- الدار البيضاء. عام: 1381هـ/1961م.
- النعيم المقيم، في ذكرى مدارس العلم، ومجالس التعليم. لمحمد المرير. تخريج: أحمد بن محمد المرير. مراجعة: جعفر بن الحاج السلمي. منشورات جمعية تطاون أسمير رقم: 9. الجزء السادس. 1429هـ/2008م.

المخطوطات:

- جراب الأديب السائح لمحمد بوخبزة (محفوظ بمؤسسة محمد بوخبزة للثقافة والتراث والبحث العلمي) بتطوان.
- عجوة وحشَف (كناش) لمحمد بوخبزة (محفوظ بمؤسسة محمد بوخبزة للثقافة والتراث والبحث العلمي) بتطوان.
- من أحكام القرآن. لمحمد بوخبزة (محفوظ بمؤسسة محمد بوخبزة للثقافة والتراث والبحث العلمي) بتطوان.

الختاميات:

كلمة باسم المشاركين في نهاية الندوة

(ألقاها الأستاذ: عباس ارحيلة)

إنه لمن دواعي الشرف والفخر أن أقول هذه الكلمة باسم هذه الكوكبة من العلماء والباحثين؛ الذين شاركوا في هذه النَّدوة العلميّة الدوليّة التي انعقدت بمدينة وجدة؛ والتي نظَّمتها رئاسة جامعة محمد الأول، في شخص رئيسها الدكتور ياسين زغلول، بتعاون مع المجلس العلميّ المحليّ للمدينة، ومختبر مناهج العلوم في الحضارة الإسلاميّة وتجديد التراث، بكلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بوجدة.

وقد جاءت هذه الندوة العلميّة الدوليّة بمناسبة مرور تسعمائة عام على وفاة الإمام أبي بكر ابن العربيّ المِعافريّ المتوفى سنة 543هـ، في موضوع: (أبو بكر ابن العربيّ المِعافريّ خزانة العلوم)، وذلك يوميْ الثلاثاء والأربعاء 13 – 14 ربيع الثاني 1444هـ/ موافق 8 – 9 نونبر 2002م، وقد جرت أعمال هذه النَّدوة بكلية الطب والصيدلة بوجدة.

لقد حظيت هذه الندوة المباركة بحفاوة من لدن السلطات المحليَّة، وبما لقيه المشاركون فيها من كرم لاستقبال، وحسن الضيافة. أما رئيس الجامعة الأستاذ الدكتور ياسين زغلول فتميَّز في هذا اللقاء العلميّ؛ بعلوِّ همَّة الأستاذ الباحث، وبسموِّ ما يحمله من قيم، وبما ظهر له من تفانٍ في متابعته لأشغال المؤتمر.

والشكر موصول إلى رئيس المجلد العلميّ المحلي فضيلة العلامة الدكتور مصطفى بنحمزة؛ الذي تشرفت الندوة بحضوره، وبمشاركته الفعَّالة في عمق محاورها.

أما عن اللجنة العلميّة التي واكبت أطوار الندوة، فإن التنويه بجهودها ومواقفها؛ لمّا توارد على ألسنة المشاركين. وقد توالت عبارات التقدير والتنويه بالعالميْن الجليليْن:

الأستاذ الدكتور: عبد القادر بِطار (عن مختبر مناهج العلوم في الحضارة الإسلاميّة وتحديد التراث).

والأستاذ الدكتور عبد الله التوراتي (لسان اللجنة العلميّة والتنظيميّة للندوة).

أما ما يتعلق بالمستوى العلميّ للندوة؛ فإنه بلغ شأواً بعيداً في نفوس المشاركين، وترك لديهم انطباعات غاية في الإعجاب والتقدير؛ وذلك بفضل ما توافد على مدينة وجدة من العلماء، ومن مقامات علميَّة من جامعات متعدِّدة، تحقَّق بها البعدُ الدوليُّ للندوة، وبفضل ما تميزت به الندوة من دقة التنظيم، وحسن التدبير في تسيير أطوارها. والحق أنه شُهِدَ لها بالمستوى الرفيع، من لدن كل المشاركين، في كل جوانبها العلميّة، وترتيباتها التنظيميّة.

وكان من نتائج هذه الندوة العلميّة الدوليّة؛ ما كان من تركيز على حضور الغرب الإسلاميّ في مسار الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وإبراز مكانة الإمام ابن العربيّ بشموخه العلميّ، وباعتباره حافظ الإسلام، وصاحب مدرسة علميّة في الغرب الإسلاميّ، لها حضورها البارز في تاريخ الفكر الإسلامي؛ مدرسة يصعب أن نقارنها بغيرها من المدارس على امتداد تاريخ هذا الفكر.

أما عن أصداء هذه الندوة عبر وسائل الإعلام، بكل أنواعها التواصليّة؛ فقد لقيت من الشيوع والذيوع ما كانت به أهلا لذلك.

وأخيراً أقول: هنيئاً لمدينة وجدة لما حظيت به من سمعة طيبة على المستوى الوطنيّ، ولما حققته من مكانة مشرِّفة رائدة على المستوى الجامعيّ؛ وبفضل ما أسهمت به هذه الندوة العلميّة الدوليّة المباركة في ذلك. وهنيئا لجامعة محمد الأول في شخص رئيسها الأستاذ الدكتور ياسين زغلول.

والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

فهرس الموضوعات:

هذا الكتاب

ولئن اعتُرض طريق القاضي في سبيله هذا من قِبَل مشيخة إشبيلية، فإنه قد وجد في مهاجَره بقرطبة من يصغي إلى قريحته، ويدلي إلى نَجِيتَته، فالتف حوله جماعة من نبغاء الطلبة بالأندلس، كان منهم: ابن حُبَيش، وابن مضاء، وابن خير، وابن عُبَيد الله، وابن بَشْكُوال، والقاضي عياض، والسُّهَيلي، وغيرهم ممّن رحل إليه، وسمع منه، ولازمه السنين ذوات العدد.

فأملى على هؤلاء القاصدين نخبة كتبه التي استخلصها من مشارعه القديمة، ومناهجه المستقيمة، كان منها: الأمد الأقصى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، والقبَس، والناسخ والمنسوخ، وأحكام القرآن، وقانون التأويل، ونُكَت المحصول، والعواصم والقواصم، وسراج المريدين، وعارضة الأحوذي، وواضح السبيل، وغيرها من كتبه التي شرّقت وغرّبت.


9 789920 406208